التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق



في هذا العدد:

ملف الشيخ طاهر الجزائري

العدد ١٠٨ (ذو الحجة) ١٤٢٨ هـ - (كانون الأول) ٢٠٠٧ - السنة السابعة و العشرون


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

المراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق ـــ ص. ب (٣٢٣٠)

فاكس: ٦١١٧٢٤٤

البريد الإلكتروني ـــ E-mail : aru@tarassul.sy / aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu-dam.org

شروط النشر

١- أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

٢- أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل وليست مستلّة من كتاب منشور.

٣- التقيد بالمنهج العلمي الدقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

٤- أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة، وعلى وجه واحد من الورقة.

٥- ألا تزيد على عشرين صفحة.

٦- أن تراعى علامات الترقيم.

٧- توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

٨- يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام - تح: محمود شاكر. القاهرة - مط. المدني - ط٣، ١٩٧٤م) وكل بحث لا يتقيد بالشرطين ٧ و ٨ تعتذر المجلة من قبوله.

٩- يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.

١٠- يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.

١١- تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

١٢- لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار إليهم.

١٣- الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبّر عن آراء كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

١٤- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.



الاشـــــتراك الســـنوي

ـــ داخل القطر للأفراد	: ٨٠٠ ل.س
ـــ في الأقطار العربية للأفراد	: ٢٥٠٠ ل.س أو (٥٠) دولاراً أميركياً
ـــ خارج الوطن العربي للأفراد	: ٣٠٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركياً
ـــ الدوائر الرسمية داخل القطر	: ١٠٠٠ ل.س
ـــ الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: ٣٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركياً
ـــ الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: ٣٥٠٠ ل.س أو (٧٠) دولاراً أميركياً
ـــ أعضاء اتحاد الكتاب	: ٢٥٠ ل.س

الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

دعوة
الكتاب للمشاركة
في
دمشق عاصمة الثقافة العربية ٢٠٠٨

ونظراً لأن دمشق ستصبح عاصمة الثقافة العربية على مدار عام ٢٠٠٨، وإسهاماً من مجلة التراث في هذه الاحتفالية، فقد خصّصت المجلة العدد الثاني من عام ٢٠٠٨ وهو العدد ذو الرقم ١١٠ ليكون عن دمشق حصراً والأعداد التي تصدر بعده خلال عام ٢٠٠٨ عن دمشق وبلاد الشام، وارتأت المجلة أن تدور كل أبحاث هذه الأعداد عن موضوع دمشق وبلاد الشام في جميع مناحي الحياة الفكرية والأدبية والتراثية والتاريخية والعمرانية وأوجه النشاطات الثقافية الأخرى وترجو المجلة أن يلتزم الكتاب بالمنهج المعلن عن شروط النشر التي تكررت في الصفحة الرابعة من كل عدد، بصفتها مجلة محكمة والتي تتوخى الجدة والرصانة والمنهجية العلمية في الأسلوب والعرض والتوثيق في الفكر والأداء، وأن تصل البحوث والمقالات إلى رئاسة التحرير للعدد الثاني حتى منتصف الشهر الثالث عشر من هذا العام، ومن نافلة القول أن نقول: إن إسهامات الكتاب والمفكرين ستغني المجلة وترفد الحركة الثقافية التي أتاحتها لها هذه المناسبة.

وتنوي المجلة إصدار ملحقات فنية متخصصة مع أعدادها تستشرف هذه التظاهرة وترسخ الأهداف التي توختها المنظمات الثقافية الدولية والإقليمية والمحلية من استجلاء عواصم الثقافة العالمية والعربية، وأن تؤدي رسالتها أسوة بالعواصم العالمية الأخرى. ولذا تتقبل هيئة التحرير الاقتراحات والأفكار التي من شأنها أن تحقق هذه الأهداف الثقافية والتراثية الكبيرة.

- - المحتوى - -

١

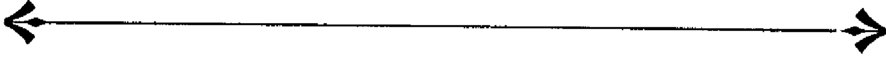
ملف الشيخ طاهر الجزائري

٢



الجوائز الأدبية
بين العالمية والإقليمية والمحلية

د. محمود الربداوي



في كل أمة شرائح مختلفة من البشر، تتفاوت قدراتهم العقلية والجسدية. وهذا التفاوت ــ وخاصة العقلي منه ــ يستلزم تفاوتاً في المنزلة الاجتماعية، وقد يستلزم تفاوتاً في المنزلة الاقتصادية. وتعارفت المجتمعات الإنسانية على تكريم ذوي المزايا الفكرية، وأصحاب الخصائص المتميزة التي ينعكس إنتاجها على المجتمع، فيترك آثاراً إيجابية فيه، وقد كان وما زال أصحاب المواهب الفكرية والفنية وبصورة عامة أصحاب المواهب الإبداعية مهما كان نمط إبداعهم محل تقدير المجتمع وتبجيل الدول والمؤسسات في قديم الزمان وفي حديثه.

أقول هذا القول بين يدي الحديث عن الجوائز الأدبية وتقدير المجتمعات الكبرى والصغرى لأشخاص المبدعين من بين أفرادها.

ومنذ القديم درجت الأمم المتحضرة وحتى غير المتحضرة على الاعتراف بمواهب هؤلاء المبدعين وتقدير إبداعهم. والحديث يطول لو أننا رحنا نؤرّخ لظاهرة تكريم الأدباء تكريماً مادياً أو معنوياً. وأبرز مظاهر التكريم التي تعارفت عليها المجتمعات ما بات معروفاً في زماننا وقبله باسم (الجوائز الأدبية) وهي ظاهرة قديمة ــ وفي المجتمع خاصة ــ قبل أن تصدع لجنة جائزة نوبل عام ١٩٠٢ بتخصيص جائزة مادّية ثمينة لطائفة من المبدعين المتميزين في حقل من

حقول المعرفة والعلم، ومن بينهم الأدباء، فبفعل لجنة جائزة نوبل في مطلع القرن العشرين افتتحت هذه الجائزة باب التنافس في الجوائز الأدبية في أوروبا، فكان من الجوائز المشهورة جائزة (بوكر) وهي أرفع الجوائز الأدبية البريطانية، وجائزة (جونكور) وهي أيضاً أرفع الجوائز الأدبية الفرنسية، وجائزة غوينتزاني كافور، وهي أعرق جائزة إبداعية إيطالية كانت على الدوام محطة رئيسة لعبور الأسماء الإبداعية العالمية للفوز بنوبل الآداب، وقد فاز بها هذا العام الشاعر الأديب السوري أدونيس، احتفلت مؤسسة (غرينتزاني كافور) قبل عامين بالأدب النسوي العربي من خلال ندوة بعنوان: (الكتابة غير المحجبة) استطاعت فيها ١٤ كاتبة عربية من بينهن جمانة حداد (لبنان) وبدرية البشر (السعودية) وآمال موسى (تونس) وعالية ممدوح (العراق) ورضوى عاشور (مصر) وبانة بدر (فلسطين).

ومنحت جائزة الدورة الخاصة إلى الكاتبة الجزائرية (آسيا جبّار) فيما منحت جائزة الترجمة إلى البرفيسورة (إيزابيلا كاميرا دافليتو) أستاذة الأدب العربي في جامعة روما، والمشرفة على ترجمة غالبية الإبداع العربي إلى اللغة الإيطالية.

ثم تلتها جوائز (بوليتزر) و(سرفانتس) وجائزة اتحاد الناشرين وغيرها من جوائز الدرجة الثانية والثالثة. ولكن ظلت جائزة (نوبل) أرفعها وأعرقها لارتباطها بأسماء ذات شهرة أدبية عالمية، نالت تقديرها كطاغور، وإليوت، وفوكسنر، وكيبلنج، ونيرودا، ومورياك، وسارتر، وتشرشل، وبيكيت، وكامي، وبرناردشو، فقد تعززت قيمتها لأنه فاز بها أدباء من القارات الخمس، ومن قطاعات أدبية متنوعة، إذ شملت روائيين وشعراء ومسرحيين ونقاد، بل فلاسفة مثل برغسون وراسل، ومؤرخين مثل تشرشل، صحيح أن ألفريد نوبل السويدي الجنسية أراد بجوائزه المادية هذه أن يكفّر عن فعلته في اختراع (الديناميت) و(البارود)، هذه المواد التي ما زالت تفتك بالجنس البشري منذ اختراعها إلى يوم الناس هذا، وما زالت في تطور وتفنن في الإنتاج والفتك في المستقبل القريب والبعيد. فأحب نوبل أن يكفر عن هذه الفعلة باقتراح منح جوائز تعمل على تقدُّم العلوم والآداب وخدمة قضية السلم العالمي، وقد تحدث الكتاب عن سلبيات هذه الجائزة، ودوافع منحها لأسباب سياسية أحياناً، ومجانبتها للموضوعية في المنح، إلا أنه يسجل للعرب وللأدباء منهم أنه حصل عليها نجيب محفوظ.

وقد انبرت بعض الدول العربية لمضاهاة السويد في إحداث جوائز أدبية تقديرية وتشجيعية، كجائزة سوزان مبارك في أدب الأطفال، والتقديرية في

مصر، وجائزة التقدم العلمي في الكويت، وجائزة أدب الطفل في قطر، وجائزة الشيخ زايد في الإمارات، وجائزة مؤسسة الشاعر الكويتي عبد العزيز البابطين للإبداع الشعري، وجائزة سلطان العويس، وجائزة أبي القاسم الشابي، وسعاد الصباح، وزبيدة بشير ونجيب محفوظ للرواية، والطيب صالح للإبداع الروائي. وجائزة الملك فيصل العالمية في المملكة العربية السعودية، وسأخص هذه الجائزة الأخيرة بحديث مفصل، وقد ألف الكاتب التونسي محمود الحرشاني كتاباً عن الجوائز الأدبية في الوطن العربي جمعه من حلقات برنامج إذاعي، أنتجه الكاتب لإذاعة صفاقس التونسية ٢٠٠٥ ويذكر في كتابه هذا أهم الأسماء التي حصلت على الجوائز الأدبية.

ولنعد إلى ظاهرة الجوائز الأدبية عند العرب بشيءٍ من التفصيل، مع اعترافنا بأن حديثنا عن الجوائز الأدبية عند الفرنجة كان مقتضباً، اضطررنا أن نمر عليه مروراً سريعاً، ولكن ذلك لا يعفينا من وقفة مطولة عند بعض الجوائز الغربية، ووقفة أطول عند من فازوا بجوائزها؛ لأن مثل ذلك الحديث يغني ثقافة الأديب، والدارس للأدب المقارن، بإطلاعه على بعض خصائص أدب أولئك الفائزين الذي منحوا الجوائز بحق، والوقوف على السمات الدقيقة التي أهلتهم لنيل تلك الجوائز، لأن الإطلاع عليها من شأنه أن يكون حافزاً مشجّعاً على المقاربة بين المنتج والمتلقي.

وذائع مستفيض ذلك الخبر الذي تناقلته كتب الأدب العربي أن القبائل العربية كانت تتلقى شاعرية الشاعر الذي ينبغ فيها بكثير من الحفاوة والاعتزاز، تعبر عن ذلك بإيلام الولائم، وإشهار منزلته بين القبائل. لأن الشاعر، في ذلك المجتمع، يمثّل إحدى وسائل الإعلام التي تعارفنا عليها في عصرنا الحاضر، إذ كان لسان قومه، ينافح عن أحسابهم وأمجادهم، ويذيع مناقبهم ومحاسنهم، لذلك خصوه بشيء غير قليل من التجلة والوقار في مجتمع كان الشعر فيه «علم قوم لم يكن لهم علمٌ أصحَّ منه»، وهو «ديوان علم العرب، ومنتهى حكمهم، الذي به يأخذون، وإليه يصيرون» كما يقول ابن الخطاب فمن هنا تعالت منزلة حكمة الشاعر المعبّرة عن فكره الرصين، في أوساط متدنيّة الثقافة، هي بحاجة إلى مثل هذه الأفكار المجسّدة بتلك الكلمات الشعرية، فأخذ منتجها - أي الشاعر - يغالي بها، ويحرص على ألا يقدمها إلا لمن يستحقها، فغدا ينفحها - مدحاً - لم يدفع ثمن المدح، وكثرت المتاجرة بالأشعار في فترة مبكرة من تاريخ الشعر العربي،



فوُجدت في الشعر الجاهلي طبقة تسمى طبقة المُتَلَسِّبين بالشعر، الذين كانوا يجوبون الجزيرة العربية، وقد ينتقلون إلى خارجها، يتجولون بين القبائل، يقصدون بمدحهم رؤساءها وسراة القوم فيها، قصداً للجوائز والأعطيات التي يمنحهم إياها ذوو اليسار، وذوو الغنى كالذي عرفناه عن الأعشى والنابغة وزهير بن أبي سلمى وحتى حسان بن ثابت.

ولعل أوّل جائزة إسلامية حصل عليها شاعرٍ تلك الجائزة التي ارتبطت بإسلام كعب بن زهير يوم وفد على الرسول متلثّماً متنكراً خشية أن يرده الرسول الذي كان قد أهدر دمه لإيذائه ــ للمسلمين ــ بشعره، فلما حسر عن وجهه وأنشد الرسول (ص) لا ميّته، لم يجد الرسول (ص) في حوزته ما يجيزه عليها سوى (بُرْدَته) فمنحها جائزة لكعب الذي أسلم وحسن إسلامه، وعلى الرغم من أن سوق الشعر قد فترت في السنوات الأولى من حقبة صدر الإسلام؛ لأن المسلمينٍ شغلوا بالجهاد والفتوحات والغنائم عن الشعر، ولكن ما إن استقر المسلمون نسبياً في الأمصار الجديدة التي فتحوها حتى عادت وتيرة الشعر إلى الشبوب والنشاط، وأخذ الشعراء يفدون على الخلفاء والأمراء الأمويين في الشام وأطراف الخلافة الأموية، كالأخبار المرويّة عن وفود جرير والفرزدق والأخطل وغيرهم على البلاط الأموي في دمشقَ ويعودون مثقلين بالجوائز والصِّلات واستمرت الظاهرة في زمن العباسيينٍ في عاصمة الخلافة في بغداد وعند حكام الإمارات التي اتسعت شرقاً وغرباً. وعادت سوق الشعر إلى النشاط بل والازدهار فبرزت كواكب متألقةٍ في سماء الشعر بدءاً من بشار وأبي نواس ومروراً بالبحتري وأبي تمام، وصولاً بالمتنبي، وكل هذه القامات الشامخة، نالت من الجوائز والعطايا ما يستحقون وأكثر مما يستحقون كما ذكرت لنا الأخبار المبالغ فيها التي وقفنا عليها في الكتب المؤلفة في (الجوائز والصلات والعطايا والهبات) التي كانت تمنح للشاعر على قصيدة قالها في مدح خليفة أو أمير، أو حتى يمنحها رجل موسر من الدرجة الثالثة لشاعرٍ متوسط الشاعرية.

والحديث عن الجوّائز في العصر العباسي يجعلنا لا نقف عند جوائز الشعراء فحسب، وإنما يقودنا إلى التأليف في النثر والكتب النثرية، كالذي قرأناه عنِ الجاحظ الذي ألّف كتابه (البيان والتبين) وأهداه للقاضي أحمد بن أبي دُواد، وألف كتاب (الحيوان) وأهداه للوزير محمد بن عبد الملك الزيات، وألف كتاب (الزرع والنخل) وأهداه للكاتب إبراهيم بن العباس الصولي، وكان من سراة رجال

عصره. وأخذ على كل كتاب جائزة مالية تُقدَّر بآلاف الدنانير. وقد نكبر الجاحظ لأنه كان يرتزق بأتعابه الفكرية التي أفادت كل المثقفين العرب الذين جاؤوا بعده، تسوّغ لنا هذا النوع من الارتزاق، لأن الشاعر أو الكاتب لم يكن يحظى بوظيفة تدر عليه راتباً دائماً كما هي حال شعراء وكتاب قرننا الحادي والعشرين الذين يجدون أبواب الارتزاق مفتوحة في غير الشعر، أما الكتاب القدامى فباب ارتزاقهم واحد هو كما وصفه أحدهم بقوله:

أنّى لرزقٍ يُرتجى   من شقَ تلك القصبة؟

والذي يتابع قراءة تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي يلحظ أن ذلك العصر كان أخصب حقبة تكاثرت فيها الجوائز والأعطيات على الشعراء والكتاب والمبدعين في مجال الأدب، إن من قبل رجال السلطة الممثلة بالخلفاء والوزراء والقادة والولاة في العاصمة الكبرى بغداد، أو في العواصم الإقليمية، وغدا المانحون يتنافسون في إكرام المبدع، ولم يعد الأمر مقتصراً على المانح العربي الذي يدرك قيمة الآثار الإبداعية، وإنما تجاوزه إلى المانح غير العربي الذي ليس يمكنه أن يتذوق الشعر العربي كالوالي التركي أو القائد الديلمي أو ما شابه ذلك. وربما يكونٍ للشاعر أو المبدع عذره في تقديم إبداعه لمن يقدر هذا الإبداع. سواء أكان عربياً أم من أصول غير عربية ما دام يُجيز على هذا الإبداع، والحالة الاستثنائية التي شذت عن المألوف في أوساط الشعراء وعلاقتهم بالجوائز هي حالة أبي العلاء المعري الذي ترفّع عن الجوائز والصلات أيّان كان مصدرها؛ منطلقاً من فلسفته في الحياة، وموقفه الفكري والسلوكي من كثيرٍ من نواحي الحياة التي ازدراها وأعرض عنها، وكان بفلسفته هذه، وسلوكه الرافض بإصرار الكثير من القيم الاجتماعية التي تكالب عليها الناس ومنهم الأدباء، وخاصة متاع الحياة المادي المتمثل بالجوائز على إنتاجه الأدبي الذي كان يرشحه لأن يكون من أغنى الناس لو أنه مدّ يده ليأخذ أجر ما جادت به قريحته. يؤيد ذلك الرفضَ العرضُ الذي قدّمه له من يملك إعطاءه خراج مدينة المعرة وغيره، ولكنه اكتفى بالدنانير الثلاثين التي كان يدرّها عليه دخل قطعة أرض كان ورثها عن أبيه راح يقتسمها سنويا مع خادمه.

وقد طالعتنا كتب (الجوائز والصلات) بأخبار الجوائز المبالغ في منحها فتركت شاعرها غنياً ثرياً، وليس مثل هذا مقصوراً على الشاعر العربي، فقد قرأنا عن الشاعر الإنكليزي (تنيسون) أنه أثرى من عطايا الملكة فيكتوريا. والحديث عن

جوائز الشعراء والكتاب والمؤلفين في القرون التي تلت العصر العباسي حديث يطول، قصاراه أنه استمر حتى في الزمن الذي لم يعد فيه الحاكم عربيا يتذوق الشعر أو يقدر قيمة النثر، إلا أن الظاهرة ظلت مستمرة حتى جاء القرن العشرون وتلاه القرن الحادي والعشرون، فأصبحت الجوائز الأدبية، إن على مستوى الدول أو على مستوى الأفراد شبه منظمة، وتخضع لشروط، بغض النظر عن أهدافها الاجتماعية وربما السياسية أيضاً، وحسبي من الجوائز الكثيرة التي نشأت في هذا العصر أن أشير إلى جائزتين عربيتين بعيدتين عن التوجيه السياسي والحكومي، إحداهما شعرية والثانية تدور حول الفنون النثرية.

ونظرا لمعرفتي المعمقة عن الجائزتين فقد اخترتهما للتمثيل، مع تقديري للأهداف النبيلة التي تتميز بها الجوائز العربية الأخرى:

الأولى: مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري.

والثانية: جائزة الملك فيصل العالمية في الأدب العربي.

أما جائزة البابطين للإبداع الشعري. فقد أسسها الشاعر الكويتي عبد العزيز سعود البابطين

وهو رجل منحه الله ثلاث مزايا كبيرة:

الأولى: أنعم الله عليه بثروة طائلة من جرّاء كونه رجلاً من كبار رجال الأعمال الكويتيين.

الثانية: منحه موهبة الإبداع الشعري التي مارسها وصقلها في دواوينه فارتقت به إلى مصاف كبار الشعراء لافي الكويت وحده، بل في مستوى الوطن العربي كله.

الثالثة: أن الله منحه قدرة السخاء لرصد قسم كبير من ثروته الطائلة للإنفاق بسخاء لرعاية الإبداع الشعري عند أصحاب المواهب الشعرية العربية، وتجاوز ذلك إلى خدمة الثقافة العربية بشتى مناحيها، ونذر نفسه وماله للحفاظ على اللغة العربية وأدبها داخل الوطن العربي وخارجه، وكرّس وقته وجهده لكيلا تفوته مناسبة ثقافية أو فكرية دون أن يحجز له مكاناً فاعلاً ومؤثراً فيها.

ولو رحت أعدِّد الجوائز الأدبية، والأنشطة الثقافية التي أسهم فيها إسهاماً فعَّالاً ترك حميد الآثار على الثقافة والفكر لطال بي الكلام.

أما جائزة الملك فيصل العالمية، فقد هدف أولاد صاحب الجلالة الملك فيصل، وعلى رأسهم الأمير خالد الفيصل رئيس جائزة الملك فيصل العالمية إلى تخليد ذكرى والدهم الراحل والمحب للعلم والعلماء والأدب والأدباء.

وهدفوا ـ في جملة ما هدفوا ـ إلى تشجيع ذوي المواهب الأدبية والعلمية والذين كان لهم أثر فعال في خدمة الإسلام. فلذا تضمنت الجائزة خمسة فروع: الطب، والعلوم، والدراسات الإسلامية، والأدب واللغة العربية، وأخيراً خدمة الإسلام.

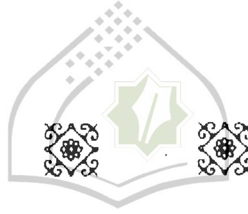
والذين كانوا يتابعون نشاطات هذه الجائزة أدركوا عظم الجهود والأموال المبذولة للفائزين في هذه الحقول الخمسة، وفي اللجان التي تقوم على تنسيق مراحل التحكيم والاختيار التي ارتقت بالجائزة إلى مصاف الجوائز العالمية، وليس هذا مجرد ادعاء وإنما تثبت صحة هذه المقولة بأن بعضاً من الفائزين بها فازوا بجائزة نوبل وبكبريات الجوائز العالمية المرموقة، سواء من العلماء العرب أو من ذوي الجنسيات غير العربية.

وستتوج جائزة الملك فيصل العالمية نشاطاتها خلال ما يقرب من ثلث قرن وبالضبط باحتفال مرور ثلاثين عاماً على تأسيس الجائزة، بدعوة جميع كل من سبق له الفوز بالجائزة من الأحياء مهما كانت جنسياتهم في عام ١٤٣٠هـ المواكبة لـ ٢٠٠٩ ميلادية لمدينة الرياض للمشاركة بهذه الاحتفالية الثلاثينية، وعبر برنامج يسهم في الاستفادة من وجودهم عبر لقاءات وندوات ومؤتمرات بالتعاون مع المؤسسات الثقافية السعودية وغيرها، وما دمنا نتحدث عن الجوائز الأدبية فنرى أنه من الجدير بالذكر أن نقول إن لجنة الاختيار لجائزة الملك فيصل للغة والأدب قد قررت منح الجائزة هذا العام ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م وموضوعها: (قضايا المصطلحية في اللغة العربية) مناصفة بين البروفيسور أحمد مطلوب الناصري (العراقي الجنسية) أستاذ البلاغة والنقد ورئيس المجمع العلمي العراقي بالوكالة. والبروفيسور محمد رشاد الصالح حمزاوي (التونسي الجنسية) أستاذ اللغة العربية، ورئيس قسم اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة السلطان قابوس سابقاً.

وقال الدكتور عبد الله العُثَيمين ـ أمين عام الجائزة ـ: وقد منح البروفيسور أحمد مطلوب الجائزة تقديراً لجهوده المتميزة في خدمة المصطلح العربي من خلال علمه الغزير، وإحاطته بالمصطلحات البلاغية والنقدية، ومعرفته الدقيقة بالنصوص الأساسية والثانوية من حيث خصائصها وطريقة انتظامها وترابط مكوناتها المصطلحية، وأعماله التي تمثل إنجازاً مرجعياً مهمّاً وأصيلاً في رصد تلك المصطلحات وتطورها

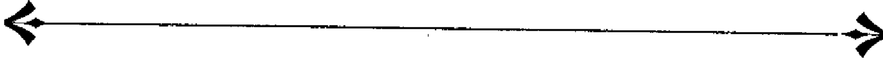
التاريخي، مع تنظيمها وعرضها، وفق قواعد علمية راسخة وواضحة المعالم، أما البروفيسور محمد رشاد حمزاوي فقد مُنح الجائزة تقديراً لجهوده العلمية المتميزة في استقراء وجوه من المصطلح العربي في القديم والحديث، مع السعي إلى تطوير نظرية تعلم المصطلح في إطار المعجمية عامة، والمصطلحية خاصة، والعمل على بلورة خطة منهجية إجرائية لصياغة المصطلح في العربية، وقد عزّز معرفته بالتراث وعي عميق بالمصطلحية الحديثة وما تطرحه من قضايا وإشكالات حرص على توظيفها في خدمة العربية من خلال المصطلح العلمي. وبذا يُعَدُّ رائداً متميِّزاً مستمرّ العطاء.

والخلاصة أن الجوائز كانت في القديم تؤدي دوراً اقتصادياً وإنسانياً، وصارت في العصر الحديث، بعد أن أخذت بالمنهج الترتيبي على مستوى المؤسسات التطوعية الحكومية، أو على مستوى الأفراد النابهين، تؤدي دوراً حضارياً، تنافسياً، تحفز الكتاب والشعراء وتشجعهم على تقديم أفضل ما عندهم ليسلك في عداد المتنافسين علمياً، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.



الشيخ طاهر الجزائري نموذج للمعلم المربي والداعية رائد النهضة في بلاد الشام

هاني المبارك(*)



طاهر الجزائري ابن الشيخ صالح بن أحمد السمعوني الوغليسي الجزائري الدمشقي الحسني، أما نسبته على سمعون فهي قبيلة جزائرية كانت تقيم في منطقة القبائل قرب بجاية، وأما نسبته إلى وغليس فهو واد نسب إليه بنو وغليس، أو أن الوادي سمّي باسمهم، وأما نسبته إلى دمشق فلأنها كانت وطنه الثاني حيث ولد فيها وعاش وتوفي فيها، ودفن في سفح جبل قاسيون، وقبره هناك تكاد تضيع آثاره(1).

وتنسب أسرته إلى الحسن بن علي بن أبي طالب ولهذا عرف بالحسني. أما والد الشيخ طاهر وهو الشيخ صالح فقد هاجر من الجزائر بعد نفي الأمير عبد القادر الجزائري إلى فرنسا على إثر توقف ثورته، وكانت هجرة الشيخ صالح مع مجموعة من شيوخ الجزائر وعلمائها إلى بلاد الشام، وعرفت هذه الهجرة بهجرة المشايخ وكانت سنة ١٢٦٣هـ /١٨٤٧م.

كان الشيخ صالح من علماء الجزائر فهو فقيه اشتهر بعلم الفلك وعلم الميقات وله رسالة في هذا العلم، كما أنه مال إلى علوم الطبيعة والرياضيات.

(*) باحث سوري، وهذا البحث آخر ما صدر عنه قبل وفاته، رحمه الله تعالى.

(1) وذلك بعد أن أخذت شاهدة القبر وكثر الاعتداء على القبور لغلاء ثمنها.



وقد عهد إليه بإفتاء المالكية في دمشق لأن معظم المهاجرين الجزائريين كانوا على المذهب المالكي. واشتهر بدمشق بعلمه وفضله وأخلاقه. واشتهر من أبناء أسرته ابنه الشيخ طاهر وابن شقيقه سليم الجزائري الذي كان من كبار ضباط الجيش العثماني والذي انتهت حياته شهيداً من شهداء السادس من أيار على يد جمال باشا السفاح عام/١٩١٦م/١٣٣٤ هـ وهو من مؤسسي الجمعية القحطانية وجمعية العهد.

نشأته ودراسته وأخلاقه:

ولد الشيخ طاهر في دمشق سنة ١٢٦٨ هـ/١٨٥١م وتعلم على يد والده أولاً ثم التحق بالمدرسة الجقمقية المجاورة للجامع الأموي في منطقة الكلاسة ثم لازم أستاذه الشيخ عبد الغني الغنيمي الميداني، وكان معجباً به، فأخذ عنه بعض عاداته وأخلاقه، كالولع بالمطالعة والبعد عن حب الظهور والبدع والتمسك بلباب الدين ومعرفة أسرار الشريعة وكراهية التعصب والجمود. فكان أثر هذا الأستاذ الفاضل كبيراً في تلميذه الشيخ طاهر كما أشار إلى ذلك الأستاذ محمد كرد علي عند حديثه عن الشيخ طاهر حيث قال:«إنه اتصل بعالم عصره الشيخ عبد الغني الغنيمي الميداني وكان فقيهاً عارفاً بزمانه واسع النظر بعيداً عن التعصب والجمود على قدم السلف الصالح بتقواه وزهده».

أثره في تلامذته:

«وفي عام ١٢٩٢هـ/١٨٧٥م عين الشيخ طاهر معلماً فبرز بين أقرانه بذكائه وسعة مداركه وثقافته وفصاحة لسانه وقوة حجته وحضور بديهته، كما عرف بطبعه الجزائري المتميز بعصبية المزاج وكراهية النفاق والمحاباة»[1].

كان الشيخ طاهر يكره الغيبة والنفاق ويحارب البدع والخرافات ويكره القيود ولهذا عزف عن الزواج، كان يحب الشاي الأخضر والقهوة، كان موسوعة ومدرسة متنقلة وقد طبعت مدرسته تلامذتها بالفكر الواعي المستنير وبالجرأة في الحق وعفة النفس والعزة والإباء مستهدفاً إحياء المعاني العربية والروح الإسلامية داعياً إلى الاقتباس من الغرب ما فيه صلاح الأمة وتقدمها.

إن موقف الشيخ طاهر ومواقف تلامذته المتأثرين به تكشف عن كل ذلك وكثير من تلاميذه سجن أو نفي وشرد أو أعدم.

---

(١) من مقال الدكتور مازن المبارك في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ العدد السابع ١٩٩٣ م/١٤١٢هـ، ص١٨٩.

ومن أمثلة تأثير الشيخ طاهر على تلامذته تأثيره الكبير في تلميذه محمد كرد علي الذي كتب الكثير عن أستاذه الشيخ طاهر من ذلك أنه حرص على مرافقة أستاذه حتى آخر حياته، ومما قاله في هذا المجال: اتصلت بالأساتذة الشيخ طاهر الجزائري والسيد محمد المبارك والشيخ سليم البخاري وأخذت عنهم وعن غيرهم من مشايخ الطبقة الثانية كل ما وسعني قراءته من كتب اللغة والأدب والبيان والاجتماع والتاريخ والفقه والتفسير والفلسفة فكان العامل الأكبر في توجيه إرادتي نحو الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والإقدام على التأليف والنشر وإثراء محبة الأجداد والتناغي بآثارهم والحرص على تراث حضارتهم أستاذي الأكبر الشيخ طاهر الجزائري ، فما زلت ألزمه منذ اتصلت به إلى أن ذهب إلى ربه[1].

إن كل الذين كتبوا عن الأستاذ الرئيس محمد كرد علي أعادوا معظم عاداته وأخلاقه إلى أثر أساتذته فيه وفي مقدمتهم الشيخ طاهر الجزائري، ومن هؤلاء شفيق جبري وجمال الدين الألوسي وأنور الجندي وحسني سبح.

ومما قاله الأستاذ جبري في هذا المجال:«إن من يطالع ترجمة الأستاذ محمد كرد علي للشيخ طاهر يعلم مقدار اتصاله به فما كان يغفل عن ناحية من نواحيه فالشيخ طاهر يعلم مقدار اتصاله به فما كان يغفل عن ناحية من نواحيه فالشيخ طاهر هو الذي دله على ما يجب أن يطالعه من كتب المتقدمين في الأدب والتاريخ والاجتماع وغير ذلك. وهو الذي أحسن اختيار هذه الكتب فحسن ذوق كرد علي بحسن اختيار أستاذه. ولو لم يرزق كرد علي طبقة مثل الشيخ طاهر الجزائري لتغير وجهة ثقافته[2].

وقال حسني سبح عن محمد كرد علي:«وقيض الله لهذا الشاب الموهوب من يهديه سواء السبيل في جميع نواحي الحياة، ذلكم هو الشيخ طاهر الجزائري الذي قال فيه الأستاذ الرئيس: إنه صدر الحكماء وإنه من أشرب قلبي حب العرب وهداني إلى البحث في كتبهم فسار كرد علي على هدى أستاذه واقتفى أثره فأكثر من المطالعة في كتب السلف... وقد تربى على أيدي ذلك الشيخ الجليل حفنة من المستنيرين والمثقفين الذين كانوا يتحلقون حوله ويغترفون من معين علمه»[3].

(١) محاضرات عن محمد كرد علي لشفيق جبري ص٢٩.

(٢) محاضرات محمد كرد علي لشفيق جبري ص٢٩.

(٣) مهرجان ذكرى مرور مائة عام على ولادة الأستاذ الرئيس، ص٣.

وقال الألوسي في معرض حديثه عن الأستاذ كرد علي: «كانت نزعة الإصلاح ذات جذور في أعماق نفسه بفضل فطرته وتربيته ولأساتذته الفضل الأكبر في إذكاء هذه الروح وعلى رأسهم الشيخ طاهر الجزائري»[1].

وقد شكل الشيخ طاهر الجزائري في بلاد الشام وفي دمشق بالذات حلقة أدبية وثقافية ضمت عدداً كبيراً من المفكرين والشباب كانت تدعو إلى تعليم العلوم العصرية، ودراسة تاريخ العرب وتراثهم العلمي وآداب اللغة العربية والتمسك بمبادىء الأخلاق الدينية والأخذ بالصالح من المدينة الغربية[2].

كانت حلقة الشيخ طاهر الجزائري تضم عدداً من الشيوخ والشباب النابهين وكان منهم الشيخ جمال الدين القاسمي، والشيخ عبد الرزاق البيطار، والشيخ سليم البخاري ورفيق العظم، ومحمد كرد علي، وشكري العسلي، وعبد الوهاب المليحي (الإنكليزي)، وعبد الحميد الزهراوي، وعبد الرحمن الشهبندر، وفارس الخوري، ومحب الدين الخطيب[3]، ومحمد سعيد الباني.

حامل لواء النهضة في بلاد الشام:

كان الشيخ طاهر الجزائري شعلة أضاءت بلاد الشام في وقت ساد فيه الظلام والجهل والجمود الفكري والتعصب والتخلف، وخير من وصف دمشق في القرن التاسع عشر للميلاد الأستاذ محمد كرد علي حيث يقول بأنه أدرك دمشق وليس فيها طبيب قانوني ولا صيدلي قانوني، ولا حقوقي قانوني واحد ممن درسوا هذه الفروع على الأصول.

فكان ظهور الشيخ طاهر في بلاد الشام الشعلة التي أنارت ظلمات الجهل والتخلف فتفتحت على يديه عقول عدد من الشباب الذين رفعوا لواء النهضة العربية والإسلامية في بلاد الشام.

لقد كانت المدارس في بلاد الشام على نوعين، فهي إما أنها مدارس تبشيرية وطائفية تهتم بتدريس العلوم العصرية واللغات الأجنبية وتعد تلامذتها لممارسة الحياة العامة في مختلف النواحي في المهن والتجارة ووظائف الدولة، أو أنها مدارس قديمة، الرسمية منها والخاصة، ذات طرق عفّ عليها الزمن عتيقة وعقيمة تدرس اللغة العربية وقواعدها وآدابها باللغة التركية وحتى القرآن الكريم تحفّظ آياته دون معرفة معانيه، ولا يعرفون من اللغة إلا

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٦.

(٢) الشيخ طاهر الجزائري، للدكتور عدنان الخطيب، ص١٩.

(٣) الشيخ طاهر الجزائري، للدكتور عدنان الخطيب، ص ٢٤.

النصوص ، ولا يفرقون بين الصحيح من الحديث وبين الموضوع أو الضعيف ولا تستقيم لهم جملة، كما وصف حالهم هذه الأستاذ محمد كرد علي في مذكراته...

الشيخ طاهر ومدحت باشا:

وسط هذا الجو المظلم لمع نجم الشيخ طاهر وحدث أن تسلم ولاية دمشق الوالي العثماني مدحت باشا سنة ١٢٩٦هـ /١٨٧٨م، الذي عرف بحبه للإصلاح فاعتمد على الشيخ طاهر بالإشراف على حركة التعليم وفتح المدارس في بلاد الشام فشمر الشيخ عن ساعد الجد ووجد في ذلك فرصة سانحة لإشباع رغبته بما كان يملأ قلبه وفكره، فبدأ بتأسيس المدارس فأنشأ في دمشق أول ثانوية، وأسس أول مدرسة لتعليم البنات، كما اهتم بتأسيس المكتبات العامة، فأنشأ في دمشق المكتبة الظاهرية، واهتم أيضاً بتأسيس المكتبة الخالدية في القدس، فكانت خطواته هذه خطوات جبارة بالنسبة لذلك الوقت الذي خيم فيه التعصب والجمود والجهل.

وقد كان الأستاذ محمد كرد علي وفياً لأستاذه الشيخ طاهر، وكذلك كان من تلاميذه الأوفياء لأستاذهم محمد سعيد الباني الذي أصدر كتاباً على إثر وفاة الشيخ طاهر وفاء له سماه (تنوير البصائر في سيرة الشيخ طاهر) أتى فيه على ذكر أهم أعمال أستاذه من إنشاء المدارس وتصنيف الكتب النافعة للناشئة وبحثه عن المخطوطات وجمعها وسعيه في إحياء التراث العربي لغة وأدباً وتاريخاً، وعمله في ميدان التحرر من جميع مظاهر التخلف وقيوده والعودة إلى الإسلام بمفاهيمه السلفية النقية وتشجيعه للصحافة ونشرها بين الناس وسيلةً للتوعية.

وأتى الباني في كتابه أيضاً على ذكر سيرة الشيخ طاهر من مولده ونشأته وأخلاقه وعلمه وأساليبه في التعليم وآرائه وسياحاته حتى وفاته.

وقد تأثر الباني بآراء أستاذه الشيخ طاهر شأنه في ذلك شأن بقية تلاميذ الشيخ طاهر فكان يكتب المقالات في الصحف يطالب فيها بالإصلاح بكل جرأة منتقداً المساوئ التي عمت الدولة العثمانية، وقد تمّ نفيه إلى الأناضول بعد أن صدر الحكم عليه بذلك في المحكمة العسكرية في «عاليه» التي حكمت على إخوانه بالإعدام وسيق معظمهم إلى المشانق في بيروت ودمشق في ٦ أيار ١٩١٦.

كان الشيخ طاهر الجزائري من الذين حملوا لواء النهضة العربية في أوائل القرن العشرين، ومن يقرأ سيرة تلامذته من أمثال محمد كرد علي ومحمد سعيد الباني وسليم البخاري وسليم الجزائري وعبد الحميد الزهراوي وشكري العسلي وعبد الوهاب الإنكليزي وفخري البارودي وعبد القادر المبارك يدرك مدى تأثير الشيخ طاهر بهم.

ومما يدل على بعد نظر الشيخ طاهر أنه حين حدث انقلاب في الدولة العثمانية عام ١٣٢٧هـ/١٩٠٩/ والذي قام به جماعة الاتحاد والترقي وقضوا به على عهد السلطان عبد الحميد الثاني وتسلموا حكم السلطنة فرح الناس وظنوا أنهم تخلصوا من حكم طاغية ومستبد وتبعهم في ذلك معظم رجالات العرب الذين أعلنوا عن فرحتهم بهذا الانقلاب.

جهود الشيخ طاهر في مصر:

خلال رحلة قام بها الشيخ طاهر إلى مدينة القدس علم أن رجال الأمن الأتراك قد فتشوا داره في دمشق فأخذ حذره وتوارى عن النظار فترة من الزمن كان خلالها يتنقل سراً مفكراً بالهجرة من بلاد الشام ، فوجد أخيراً أن خير بلد يهاجر إليه مصر، لبعدها عن قبضة الدولة العثمانية بعد أن كانت قد احتلتها بريطانيا منذ عام ١٨٨٢م.

ونجح بالإفلات من قبضة مخابرات السلطة العثمانية عام ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧ م ووصل إلى القاهرة حاملاً معه ما استطاع حمله من كتب ومخطوطات نادرة، وأقام في بيت متواضع في حي عابدين، وكان يشتري بعض الكتب ويبيعها بربح بسيط ليعيش به.

وكانت تأبى عليه عزة نفسه أن يقبل أية معونة أو مساعدة، وكان يملك أنفس المخطوطات وربما كان بينها مخطوط وحيد في العالم، ومن ميزاته التي عرف بها أنه كان لا يبيع كتبه ومخطوطاته إلا لجهة يضمن فيها النفع العام، كالمكتبة التيمورية أو المكتبة الوطنية في القاهرة. وقد عاتب صاحب جريدة المؤيد لأنه بذل وساطة لدى الخديوي ليجري راتباً شهرياً للشيخ طاهر ليعيش منه. وقال له: «الأحسن يا أستاذ ألا تعرض نفسك لما قد يسود وجهك بسببي ولا حاجة بي إلى الرواتب ولا إلى الوظائف».

كان الشيخ طاهر في مصر يقوم بتحرير بعض الصحف بأجر زهيد، وألف كتاباً في أصول الفقه ومصطلح الحديث، وعندما حدث الانقلاب الدستوري في الدولة العثمانية عام ١٣٢٦ هـ/١٩٠٨م وكان قد مضى حوالي سنتين على هجرته إلى مصر ثم أعقبه الانقلاب النهائي الثاني عام ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م حيث أطاح الاتحاديون بالسلطان عبد الحميد الثاني وتسلموا الحكم، رفض العودة إلى دمشق فكان بعيد النظر حيث علم أن الحالة ستزداد سوءاً بوصول الاتحاديين إلى الحكم وباستبدادهم به حيث كانوا أشد سوءاً وأعظم خطراً من استبداد الفرد خاصة بما كانوا يحملونه من أفكار عنصرية وقومية طورانية ضيقة ومبادئ لا دينية لا تتفق مع ما كان يؤمن به الشيخ طاهر ويدعو إليه ولهذا استمر مقيماً في مصر، وربما لو أنه عاد إلى دمشق لكان في عداد الذين أعدموا في ٦ أيار عام ١٩١٦ وكان معظمهم من تلاميذ الشيخ طاهر وحملة أفكاره.

أما عن أثر الشيخ طاهر الجزائري في مصر فيحدثنا عنه الأستاذ أنور الجندي فيقول: «والحق أن الشيخ طاهر الجزائري العملاق لم يكن قوي الأثر في هذه المجموعة من رجال الشام وحدها، ولكنه كان عميق الأثر في المجموعة التي عرفها وعاشرها في القاهرة خلال حوالي أربعة عشر عاماً أقامها في مصر. وقد ألهب وجدان من عاشره وخاصة الأحمدان، أحمد تيمور باشا، وأحمد زكي باشا الملقب بشيخ العروبة، ليس بأسلوبه وحديثه فحسب لكنه بأسلوب عيشه ونظام حياته.

الخاتمة:

وكثيراً ما كان والدي الشيخ عبد القادر المبارك ــ رحمه الله ــ يحدثنا عن أستاذه الشيخ طاهر، ومما كان يذكره لنا حرص الشيخ طاهر على الوقت، ولهذا كان يغضب كثيراً ممن يخلف الموعد معه لأنه كان حريصاً على التوفيق بين حلقاته التي كان ينتقل بها بين بيت وجامع أو بين بيت وبيت، ولهذا كان لا يهتم بمظهره كثيراً فجبته كانت تحمل الكثير من بقع الطين في الشتاء ولا يريد من أحد ــ على كثرتهم ــ أن ينظف له جبته خشية التأخر بإعادته له عند عزمه على مغادرة الدار، وحتى الطعام فقد كان كثيراً ما يأكل مما يحمله في جيبه من الكعك أو الخبز وهو في طريقه بين حلقتين أو درسين. أما رفيقته الدائمة فهي مظلته التي كان يحملها صيفاً وشتاءً لتقيه وهج الشمس في الصيف ومياه الأمطار في الشتاء.

لقد كان الشيخ طاهر نموذجاً فريداً بين المعلمين والمربين والمفكرين والدعاة من رواد النهضة لدى شعوبهم، ويكفيه فخراً أن يقول فيه أحد كبار تلامذته وهو الأستاذ الرئيس محمد كرد علي أنه:«لولا ما قام به من التذرع بجميع ذرائع الإصلاح لتأخرت نهضة المسلمين في بلاد الشام أكثر من نصف قرن».

لقد غرس الشيخ طاهر الجزائري في تلامذته من الأخلاق ما نحن بأمس الحاجة إليه من الجرأة في الحق والبعد عن الرياء والمداهنة والنفاق، والحرص على التقيد بالمواعيد وعدم إضاعة الوقت، والتمسك بلباب الدين والبعد عن التعصب والجمود وحب الحرية والاعتماد على النفس والدعوة إلى الاقتباس من حضارة الغرب ما فيه فائدة للأمة والبعد عن اقتباس الفاسد من تلك الحضارة.

وأخيراً عاد الشيخ طاهر إلى دمشق فعين فيها مديراً للمكتبة الظاهرية التي كان قد أسسها، واختير عضواً في المجمع العلمي العربي (مجمع اللغة العربية اليوم) وذلك عام ١٣٣٨هـ/١٩١٩م وتوفي في مطلع عام١٣٣٩هـ/١٩٢٠م بعد أربعة أشهر من عودته من مصر. ولم يتزوج في حياته قط لانشغاله بالعلم ومطالعة الكتب. ولقد نعاه تلميذه رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق الأستاذ محمد كرد علي بقوله:«فجمع مجمعنا العلمي لأول مرة



منذ نشأته بعضو عظيم من أعضائه ومفخرة من مفاخر هذا الشرق وإمام نابغة بعلوم الـدين والدنيا أستاذنا وحامل لواء المعارف في ديارنا الشيخ طاهر الجزائري» .

وحين أصدر الأستاذ كرد علي كتابه كنوز الأجداد بعد وفاة الشيخ طاهر بثلاثين عاماً أي عام ١٩٥٠م لم ينس أن يهديه إليه فقال في الإهداء: إلى روح من أشرب قلبي حب العـرب وهداني إلى البحث في كتبهم صدر الحكماء سيدي وأستاذي العلامة الشيخ طاهر الجزائـري أهدي كنوز الأجداد.

بمثل هذا الأستاذ العظيم تفخر الأمم حيث أوجد جيلاً من رجال النهضة ما تزال آثـارهم في مجال الثقافة والسياسة تملأ الصفحات فجزاه الله أحسن ما يجازي مصلحاً عـن أمتـه، وأكثر الله من أمثاله في أمتنا ورحمة الله عليك يا شيخ الإصلاح والنهضة والتعليم في بـلاد الشام.

مصادر البحث

١ـ كتاب «المعاصرون»، محمد كرد علي، دمشق ١٩٨٠.

٢ـ تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر، محمد سعيد الباني، دمشق ١٩٣٠.

٣ـ الشيخ طاهر الجزائري رائد النهضة العلمية، الدكتور عـدنان الخطيـب، القـاهرة ١٩٧١.

٤ـ تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، محمد مطيـع الحـافظ ونـزار أباظة، دمشق ١٩٨٦.

٥ـ أشهر الأمثال، الشيخ طاهر الجزائري، كتب مقدمته وحواشيه الدكتور مازن المبارك، وفيه ترجمة واسعة عن الشيخ طاهر وتعريف بمعظم كتبه، دمشق ١٩٩٥.

٦ـ كنوز الأجداد، محمد كرد علي، دمشق ١٩٥٠.

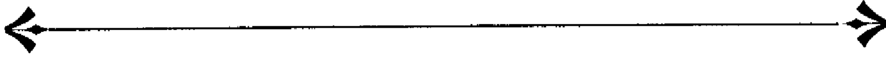
٧ـ مقالة نشرت في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي عام ١٩٩٣ بعنوان الشيخ طاهر الجزائري للدكتور مازن المبارك.

٨ـ محاضرات عن محمد كرد علي لشفيق جبري.

الشيخ طاهر الجزائري في المجتمع

د. نزار أباظة



لاشك أن الشيخ طاهر الجزائري رحمه الله أحد الشخصيات الكبيرة على مستوى الوطن العربي إذا نحن عددنا الرجال المصلحين في عصر النهضة الحديثة..

لن يتناول هذا المقال مكانة الشيخ طاهر العلمية ولا سيرته الذاتية عموماً إلا ما يتصل منها بما أحدثه في المجتمع.

كان الرجل مدرسة كبرى في التحديث والتطوير وإصلاح حال الأمة بما يحمل من فكر مستنير، وما يتطلع إليه من آفاق واسعة، لم يعهد مثلها في البلاد العربية إلا عند قلة قليلة من الرجال الذين نثرتهم يد القدرة الإلهية في حالك الظلمات نجوماً تتلألأ في المشرق والمغرب، من أمثال آل الآلوسي في العراق والسيد رشيد رضا في مصر وجمال الدين القاسمي في الشام.

انصرف الشيخ طاهر إلى العلم بأنواعه انصرافاً كاملاً منذ شب ووعى على الدنيا، واتصل من أجله بعلماء مستنيرين، ولا يخفى ما للشيخ عبد الغني الغنيمي الميداني من أثر فيه، ذلك الشيخ الذي لازمه حتى آخر عمره، وعنه أخذ كراهيته للبدع والأوهام والخرافات.. وفيه زرع الشوق إلى العلم وشدة محبته له.

كان الشائع بين الشيوخ آنذاك الاقتصار على علوم الشريعة والعربية، لا يكادون يجاوزونها إلى علوم أخرى ولا يفكرون بها. كما أنهم اقتصروا على كتب بعينها يعنون بعباراتها لا يزيدون عليها حرفاً ولا ينقصون جملة.. ولا يبدلون.

وكان إلى جانب العلماء طائفة من الصوفية أخذت حظاً يسيراً من العلم جمدت عليه، سماهم الشيخ طاهر (الحشوية) اهتمت بقشور التصوف بعيداً عن لبابه، ومزجت ما عندها من العلم بكثير من الأوهام والخرافات وتقديس الأموات ونسبة الكرامات لهم.. وطلب الحاجات إليهم.

تألم الشيخ طاهر لهذا الوضع الاجتماعي المزري الذي تتردى به الأمة، وآمن إيماناً جازماً بأن الخلاص لا يكون إلا بالعلم المتكامل الجوانب، فبدأ الرجل بنفسه.

أكب على العلوم المختلفة وفتش عن مصادرها المطبوعة والمخطوطة وتلقف بشغف ما كان يسمعه من أحاديث العلماء الذين تلقوا العلم في المدارس العالية أو الأجنبية.. فإذا به يدخر حصيلة كبيرة قيمة من علوم الطبيعة والرياضيات، وأتقن إلى جانب العربية لغة الفرس ونظم بها الشعر كما ينظم بالعربية، وتمكن من اللغة التركية، وتكلم الفرنسية، وألم بمبادئ السريانية والعبرانية والحبشية.. وكان يعرف البربرية لغة مواطنيه في الجزائر التي هاجر منها أبوه مفتي المالكية بدمشق.

ومن أجل أن يتسنى له دراسة الآثار تعلم كثيراً من الخطوط القديمة كالخط الكوفي والمشجر والعبراني وغيرها..

ولما استوت شخصية الشيخ طاهر واكتمل علمه وحصف عقله فكر بالأسباب التي يستطيع بها أن ينهض بالمجتمع فوجدها في جملة أمور، منها الاهتمام بالشباب الذين هم عدة التطور وعماده، ومنها إنشاء المدارس، ومنها الاهتمام بالثقافة ونشر العلم الصحيح.

كانت هذه خطة الشيخ في إصلاح المجتمع.. وهي خطة كانت تخشاها الحكومة التي لم تشأ أن تحرك ساكناً آنذاك.. ويخشاها الحشويون الذين ناصبوا الرجل العداء الواضح الفاضح.

وسعى الشيخ فجمع حوله ثلة من الشباب آمنت به من أمثال سعيد الباني، ومحمد كرد علي ورفيق العظم، وشكري العسلي، وعبد الوهاب المليحي (الإنكليزي)، وعبد الحميد الزهراوي، وسليم الجزائري، ومحمد علي مسلّم، وعبد الرحمن الشهبندر، وفارس الخوري، ومحيي الدين الخطيب وآخرين..

وكل هؤلاء صار له شأن فيما بعد..ولم يكن أحد منهم خامل الذكر ولا منحرف التفكير ولا من أصحاب الأسماء النكرة.

ألّف طاهر الجزائري من هؤلاء الشباب حلقات متعددة، تجتمع إحداها به بعد صلاة الجمعة من كل أسبوع، ويلقى الثانية في يوم آخر، ويحدد للثالثة موعداً مختلفاً..

وكان له معهم سهرات ليلية متواصلة، ينتقل من أجلها في مختلف أحياء دمشق، ويتخير المنازل التي يكثر زائروها من النبهاء والمثقفين، فيعرض عليهم كل ما يقدّر أنه يهمهم الاستماع إليه عن الحركات العلمية والفكرية والسياسية خلال الأسبوع الذي اجتمعوا في

نهايته.. إلا أن مركزه الأساسي كان في مدرسة عبد الله باشا العظم الذي يأوي إليها هو والشباب.

وكان يربي هؤلاء الشباب تربية مختلفة عما أُلف في زمانه، ولم ينهج في تعليمه لهم منهج الحلقات، بل يلقنهم مبادئه بلا كلفة ومن غير تعقيد، لأنه يريد تقصير طريق التعليم على المتعلم وإعطاءه لباب العلم دون التعمق بما لا يفيد.

قال الأمير مصطفى الشهابي: «في تلك المدة التي قضاها الشيخ طاهر الجزائري بالشام كان يتحلق حوله في دمشق صفوة المتعلمين والنبهاء والمفكرين العرب.. فتألفت من جمعهم أكبر حلقة أدبية وثقافية كانت تدعو إلى العلوم العصرية ومدارسة تاريخ العرب وتراثهم العلمي وآداب اللغة العربية، والتمسك بمحاسن الأخلاق الدينية والأخذ بالصالح من المدنية الغربية».

وكان يقوّي في طلابه روح العزيمة، ويحب لهم أن يكونوا شجعاناً بعيدين عن الأوهام، وأن يصبروا على الجهد.

وينصح لمن حوله من الشباب أن يعتمدوا على أنفسهم في اكتساب لقمة العيش، لا أن يتسكعوا في البحث عن أعمال، فيقول لهم: «تعلموا العلم، وتعلموا معه صناعة تعيشون منها، حتى لا تقفوا على أبواب السلطان، تستجدون الوظائف والجرايات».

وكان من أسباب النهضة لديه تأسيس المدارس ونشر التعليم..

وقد وجد في الوالي مدحت باشا حين قدم دمشق عوناً له على الوصول إلى ما يريد من السعاية للإصلاح.. وأقنعه بضرورة فتح المدارس.

وكان الشيخ عضواً في «**الجمعية الخيرية**» العلمية الاجتماعية التي أسسها علماء ووجهاء متنورون، فقام من خلالها وبأمر الحكومة بالاستيلاء على المدارس الموقوفة على طلب العلم وكانت معطلة لا يستفاد منها، وكذلك الأماكن الملحقة بالجوامع، وكان يحتلها متنفذون فاسدون يستغلونها لمصالحهم الشخصية.. فعمل الشيخ طاهر على تجهيزها وترميمها.. وافتتح في دمشق نحو تسع مدارس، اثنتان منها للإناث..

ولما رأى الوالي هذا الجهد المتميز، وهذه الخطوة الحصيفة عين الشيخ طاهر الجزائري مفتشاً عاماً للمعارف في سورية، فبدأ يبذل جهوداً إضافية جبارة في سبيل إصلاح أساليب التعليم، وكان يتعهد المعلمين بالنصح والإرشاد والتوجيه.. ويسهر الليالي الطويلة عاكفاً على تأليف الكتب في مختلف العلوم الدينية والعربية والرياضية مبسطاً أساليبها، وكان يشرف بنفسه على طبعها في مطبعة الجمعية الخيرية.

وكان من أسباب النهضة لديه الأخذ بالثقافة عموماً، وحث الناس على الاطلاع والمطالعة ونشر المخطوطات، ومن هنا رأى ضرورة أن يكون في البلدة مكتبة عامة يأوي إليها القراء، يطلعون على العلوم، ويبحثون، ويوسعون آفاقهم.. فعمل على تأسيس دار الكتب الوطنية..

كانت الكتب يومذاك عزيزة قليلة، وكذلك المخطوطات.. وتفكر الشيخ في الأمر فوجد مخطوطات نفيسة نادرة في المساجد والمدارس القديمة تتعرض للسرقة والتلف والإفساد، وهي بين أيدي ناس يستحلون الحرام..

وبقوة القانون استطاع طاهر الجزائري أن يستنقذ ما استطاع من تلك المخطوطات، ويجمعها تحت قبة المدرسة الظاهرية، وأن يعين لها محافظاً يتسلمها، ويستقبل القراء في أوقات محددة.

وقد تعرض الرجل من أجل ذلك إلى إزعاجات فظيعة، وتلقى تهديداً بالقتل من الفاسدين الذي كانوا ينتفعون بالأوقاف لأنه عطّل مصالحهم.

وبقيت الظاهرية حتى اليوم تشهد له بأنه وضع الحجر الأساسي لها، وحوّلها من تربة ومدرسة بسيطة إلى دار وطنية للكتب.. في بلد ذي تاريخ مجيد، من العار ألا يكون فيه مكتبة عامة[1].

هذه هي فضائل الشيخ طاهر الجزائري على دمشق، يجب أن يذكر فيها الرجل بكل حب وتقدير.. قدم من نفسه لأجلها الكثير..

قدّم فكراً حراً، وقف ضد التحجر والرجعية والاستبداد والجمود..

فحارب كل ذلك من خلال المجتمع، بما أتيح له من قدرة ومن طاقة فردية.

على أنّ للشيخ طاهر الجزائري وجهاً آخر في حياته الاجتماعية، أمر لنقل في حياته الشخصية..

كانت له طبيعة خاصّة جداً، ومزاج يتفرد به.. وكان لا يحب للشباب من حوله أن يكونوا على مثل طبيعته، ولا على ما يشبه مزاجه..

وكان يقول لهم: «أنا شاذّ في عاداتي، وأحب ألا يقتدي بي أحد منكم».

كره الزواج لأنه قيد، وابتعد منذ صغره عن التصوف وطرقه، مع أنه من بيئة أكثر أفرادها متصوفون، أو من شيوخ الطرق؛ لأنه وجد فيها قيوداً لا بد من التزامها.

وكان له شغف وإسراف في تعاطي القهوة والشاي إلى جانب التدخين، لا يترك ذلك كله حتى نقلت عنه في ذلك نوادر.

حدثني الشيخ أحمد القاسمي رحمه الله قال: حضرت في دار عمي الشيخ جمال الدين القاسمي مجلساً ضمّ الشيخ طاهر الجزائري ونفراً لا يزيدون عن الخمسة، كانوا يتحاججون ويتحاورون في قضية عويصة، وكان علي تقديم الشاي للضيوف، واستمر المجلس حتى قدمت لهم كؤوساً بلغت ٤٠ ليتراً، شرب الشيخ منها مقداراً عظيماً. وانتهى المجلس بانتصار

---

(١) وكذلك أسس الشيخ طاهر في القدس مكتبة وطنية بمساعدة آل الخالدي جمع فيها نفائس الكتب والمخطوطات، سميت المكتبة الخالدية.

الشيخ طاهر في حجته على محاوريه.. وانتشى نشوة بدت عليه بعدما غادرنا الضيوف، وبقي هو مع عمي.. فالتفت إليَّ الشيخ طاهر، وقال لي: يا ولدي، نريد الآن كأس شاي نشربه (على الرواق).

ومن عجائب الشيخ في حياته أنه كان يحمل معه دوماً (زاده) في جيبه[1] بأعلى قفطانه الذي يضمه إلى جسمه في شال عريض فيضع في ذلك الجيب طعاما جافاً، خبزاً وجبناً وزيتوناً ومشمشاً مجففاً أو ما يسمى في الشام قمر الدين، ويضع كذلك كتاباً أو أكثر، كما يضع خيوطاً وإبرة ومقصاً، وتبغاً وعود ثقاب.. وأشياء أخر. ذلك لأنه لا يرتبط ببيت ولا بنظام أسرة، يأكل متى جاع، وينام حيثما كان.. ويسافر متى يريد.. يقرر السفر في الحال عند اللزوم، فلا يربطه ببيته شيء.

ومن عجائبه كذلك أنه كان إذا أراد أن يسافر لبس ثياباً داخلية طبقات بعضها فوق بعض، فكلما اتسخ ما يلاصق جسمه خلعه ورماه في القمامة حتى تتسخ الطبقة التي تليها، لا يجد وقتاً لغسيله.. وهكذا حتى تنتهي الطبقات.

نام مرة عند بعض معارفه في قيلولة، وخلال نومه وجدت ربة البيت أن جبته بحاجة إلى خياطة، فتناولتها لتصلحها، وما إن أعملت فيها الإبرة حتى استيقظ الشيخ، واستأذن بسرعة للخروج، وطلب جبته،فلما أخبره المضيف أنها عند المرأة ترفوها انزعج وأعجل صاحب الدار على إعطائه إياها، واستعجل الرجل زوجته، فدفعت إليه الجبة قبل تمام إصلاحها ونسيت الإبرة والخيط لم تقصه، فلبسها الشيخ وخرج والإبرة تتدلى منها.

ولئن كانت هذه عجائبه في الشام إن عجائبه في مصر أكبر..

رحل الرجل من دمشق بعد مضايقة الدولة له، وخاف من بطش الولاة.. حمل معه مخطوطات نادرة نفيسة إلى القاهرة، وسكن في بيت زهيد الأجرة، وكان يتجر بالكتب يحصل منها على ما يقوم بقوت نفسه. ولما ذاع صيته لم يقبل عرض أحمد تيمور باشا الذي سعى له بوظيفة في دار الكتب، فاعتذر بأن شيخوخته لم تعد تساعده. وانزعج من صاحب جريدة المؤيد حين أراد أن يتوسط له لدى الخديوي لإجراء راتب مناسب.

وعجب الكبار لهذا الشيخ كيف يعيش.. حتى قال بعضهم: لو كنت أومن بالعجائب لقلت إن الشيخ يكسب مصروفه من مال يأتيه من تحت وسادته.

وبعد

فهذه بعض فضائل الشيخ طاهر وغرائبه الاجتماعية، أما عن صورته، فكان حسن الطلعة، معتدل القامة، حنطي اللون، أسود الشعر، غائر العيش، يضع على أنفه نظارة صغيرة من الزجاج الأبيض، كث اللحية تحف بوجه نيّر وضاء، يتخذ عمامة من قماش

(١) الجبيب هو الشق في أعلى الثوب

الأغباني وهي زي التجار يلفها بدون نظام خاص ولا قاعدة.. يبدو وكأنه من عامة الناس.. ولم يكن يعتني بثيابه ولا مظهره..

وكان نشيطاً، سريع الحركة، واسع الخطوات، يحبُّ السباحة والمشي والتجوال ومعرفة الناس، ويؤثر الخمول على الظهور وشهرته تتبعه على غير رضاه.

وكان الشيخ طاهر زاهداً شديد الزهد، يتأبط الكتاب أو الكتابين مما قرأ يبيعهما في السوق إن أعوزه ثمنهما.. وكثيراً ما كان يوزع بعض المال على المعوزين، ويكثر التردد على الفقراء، ويسأل عن أحوالهم، ويبتعد عن كبار الأغنياء وذوي الجاه إلا إذا ربطته بأحدهم وشيجة من علمٍ أو أدب.

هذا هو العَلَم الكبير الذي قال بحقه تلميذه محمد كرد علي رئيس المجمع العلمي العربي ومؤسسه: «سعى الشيخ طول حياته لنشل المسلمين من سقطتهم.. ونشر العلوم القديمة والحديثة بين أبنائهم.. ولولا ما قام به من التذرع بجميع الذرائع لتأخرت نهضة المسلمين في الشام أكثر من نصف قرن».

وعاد هذا الشيخ الجليل من مصر بعد انسحاب الأتراك.. عاد مهدماً مريضاً بالربو، فلم تطل به الحياة حتى لقي وجه ربه راضياً مرضياً، بعد أن شارك بتأسيس المجمع وبحضور بعض جلساته.

وأهم المراجع والمصادر

ـ **الشيخ طاهر الجزائري رائد النهضة العلمية في بلاد الشام**

د. عدنان الخطيب القاهرة، ١٩٧١م

ـ **تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر**

محمد سعيد الباني دمشق، ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م

ـ **المذكرات (١-٤)**

محمد كرد علي دمشق، ١٩٨٠

ـ **المعاصرون**

محمد كرد علي دمشق، مطبوعات المجمع، ١٩٨٠م

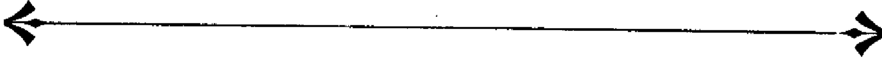
ـ **مقابلات شفوية**

دمشق ٢٠٠٧/٨/١٨




طاهر الجزائري
وحلقة دمشق الكبرى

رغداء محمد أديب زيدان(*)



أريد في هذا البحث تسليط الضوء على شخصية الشيخ طاهر الجزائري، وعلى واحد من أعماله المهمة، وهي حلقة دمشق الكبرى، في محاولة لبيان أهمية هذا العمل، وأهم نتائجه سواء على المستوى الفردي للمشاركين فيها، أم على مستوى المجتمع في ذلك الوقت.



وسأبدأ بتذكير مختصر بسيرة الشيخ طاهر، ثم سأتحدث عن أفكاره السياسية والاجتماعية لأستطيع بعدها القيام بعرض تفصيلي لحلقة دمشق الكبرى: نشأتها، أهدافها، أعمالها، المشاركون فيها، تأثيرها ونتائجها. وفي النهاية سأقدم تقييماً لهذه الحلقة وما يمكن أن نستفيده من الدراسة.

من هو طاهر الجزائري؟

هو طاهر بن محمد صالح بن أحمد بن موهوب السّمعوني الجزائري، ولد سنة ١٢٦٨ / ١٨٥٢. هاجر والده إليها سنة ١٢٦٣هـ، وكان من قضاة المالكية في الجزائر، وعندما استقر في دمشق أصبح مفتياً للمالكية فيها(١).

(*) باحثة سورية

(١) **الفكر السياسي العربي في العصر الحديث**، منير مشابك موسى، طرابلس، لبنان، مكتبة السائح، ط٢، ١٩٩٥م، ١٩٥

ولد الشيخ طاهر في دمشق، ودرس في مدارسها، حيث دخل إلى المدرسة الجقمقية[1]، وتخرّج على يد الشيخ عبد الرحمن البوشناقي[2]، فأتقن العربيّة والفارسيّة والتّركيّة ومبادئ العلوم المختلفة.

ثم اتصل بالعالم الشيخ عبد الغني الميداني[3]، وكان له تأثير كبير على شخصية الشيخ طاهر، وقد أنشأه على الأصول العلمية الصحيحة، ومحاربة الخرافات، والتسامح الديني. ويذكر أن الشيخ عبد الغني الميداني قد حال سنة ١٨٦٠م بدمشق، دون تعدي فتيان المسلمين على جيرانهم المسيحيين، فأنقذ ألوفاً من القتل في تلك الفتنة المشؤومة[4].

---

(١) المدرسة الجقمقية، أنشأها سيف الدين جقمق سنة ٨٢٤هـ/ ١٤٢١م، في العصر المملوكي، وكانت مدرسة مهمة خرّجت نوابغ من الطلاب، حتى ألغيت سنة ١٣٠٥هـ، وأبدلت بمكتب عنبر. حولت سنة ١٩٧٥م إلى متحف للخط العربي، ولا يزال مبناها قائماً في زقاق الكلاسة، إلى يمين الخارج من الجامع الأموي؛ انظر، معجم دمشق التاريخي، قتيبة الشهابي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٩م،٢، ١٧٦.

(٢) عبد الرحمن البوشناقي، قدم من الأستانة سنة ١٢٧٧هـ، بوظيفة معلم أول في المدرسة الجقمقية، فانتفع به كثير من طلاب العلم. كان صاحب عبادة، حسن الأسلوب في التعليم، توفي أواخر رمضان ١٢٩١هـ / ١٨٧٤م، ودفن في مقبرة الباب الصغير؛ انظر، علماء دمشق وأعيانها في القرن الثالث عشر الهجري، محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، دمشق، دار الفكر، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م، ج٢، ٧٠١ ــ ٧٠٢.

(٣) عبد الغني بن طالب الغنيمي الحنفي الشهير بالميداني، ولد في دمشق سنة ١٢٢٢هـ / ١٨٠٧م، في بيت علم ودين. طلب العلم بجد، وتردد إلى الحجاز وأخذ من علمائها، له مؤلفات عديدة منها: اللباب في شرح الكتاب، وتحفة النساك في فضل السواك، ورسالة في الرسم وشرحها، وكشف الالتباس عما أورده البخاري على بعض الناس، وغيرها. له قصائد كثيرة. كان ذا فضائل معروفة، وكان من كبار العلماء المحققين والفقهاء الصالحين، لا يحب الشهرة، فلم يرغب في المناقشة في المجالس الحافلة. يساعد الفقراء ويجالسهم. وكان له ولع في زيارة المعاهد والمشاهد. توفي في دمشق ٤ ربيع الأول سنة ١٢٩٨هـ/ ١٨٨١م، ودفن في جامع الدقاق، ونظم الشيخ عبد الرزاق البيطار أبياتاً كتبت على لوحة قبره يقول فيها:

همام فاضل شهم إمام ... جليل ذو مقامات شريفه

فوا أسفا قضى عبد الغني ... سريعاً نحبه ونجا حليفه

ثوى في رمسه فاعجب لرمس ... حوى بحراً شمائله منيفه

بكاء قد أتى تاريخه زد ... لقد ماتت علوم أبي حنيفه

انظر، المصدر نفسه، ج٢، ٧٦٨ وما بعد.

(٤) ذكر محمد كرد علي عن حادثة ١٨٦٠م، فقال: "خلاصتها قيام رعاع المسلمين والدروز على نصارى دمشق وقتلهم ونهبهم وإلقاء النار خمسة أيام في حيهم حتى خرب كله، وكانت هذه المذابح من قبل في لبنان وهلك في دير القمر وزحلة ووادي التيم ألوف النصارى بيد جيرانهم الدروز".اهـ؛ انظر، **دمشق مدينة السحر والشعر**، **دمشق**، محمد كرد علي، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٤/ ١٩٨٤، ٣٨؛ وانظر، **كنوز الأجداد**، المؤلف نفسه، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٤ / ١٩٨٤، ٩.

وقد تأثر الشيخ طاهر به، فكان يأخذ من أصل الشريعة باجتهاده الخاص، ولا يعادي أئمة المذاهب المعروفة، وكان من عادته أن يصحب أصحاب الفرق المختلفة مهما كانت طريقتهم، ولطالما أعطى الحق لعلماء الشيعة أو الإباضية وغيرهم[1].

تعلّم الشيخ طاهر الفرنسيّة والسّريانيّة والعبرانيّة والحبشيّة والبربريّة. وتولى التعليم لأول أمره في المدرسة الظاهرية الابتدائية. وكان عضواً في (الجمعية الخيرية) التي أسست سنة ١٢٩٤هـ[2]، والتي استحالت إلى (ديوان معارف)، في عهد والي الشام مدحت باشا[3].

ثم عُيّن مفتشاً عامّاً على المدارس الابتدائية في عام ١٢٩٥هـ، فألّف كتب التدريس للصفوف الابتدائية في جميع الفروع، منها: «مدخل الطّلاب إلى علم الحساب»، و«رسالة في النّحو»، و«منية الأذكياء في قصص الأنبياء»، و«الفوائد الجسام في معرفة خواص الأجسام»، و«إرشاد الألباء إلى تعليم ألف باء»، وغيرها كثير[4]. وعمل على افتتاح كثير من المدارس الابتدائية، حيث تم افتتاح تسع مدارس في مدينة دمشق منها اثنتان للإناث. فجعله الوالي مفتشاً عاماً للمعارف في ولاية سوريا. فكان يعمل على توعية الناس، ونشر العلم ومحاربة الخرافة، والاعتزاز بالعروبة والإسلام[5].

أنشأ المكتبة الظّاهريّة[6]، والمكتبة الخالديّة[7] في القدس. وتحمّل في سبيل ذلك عداوة الكثيرين ممن استحلوا أكل الكتب والأوقاف.

---

(١) **كنوز الأجداد**، محمد كرد علي، ١٣ و ١٨.

(٢) الجمعية الخيرية، جمعية اجتماعية علمية أسسها جماعة من علماء دمشق، سنة ١٢٩٤هـ، كان هدفها نشر التعليم ومحاربة الأمية، وإصلاح المجتمع؛ انظر، كنوز الأجداد، محمد كرد علي، ٩؛ وانظر، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، محمد مطيع الحافظ، ونزار أباظة، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ١، ٣٦٧ـ ٣٦٨.

(٣) مدحت باشا، ١٢٣٨ـ ١٣٠١/١٨٢٢ ـ ١٨٨٣. ولد في اسطنبول، وكان أبوه قاضياً. تعلّم العربيّة والفارسيّة، وتقلّب في الوظائف فكان والياً على الدّانوب وعلى بغداد. أصدر الدّستور العثمّاني أواخر عام ١٢٩٣ / ١٨٧٦، ثمّ ضيّق عليه فسافر إلى أوروبّا، ثمّ عيّن والياً على الشّام، ونقل منها إلى أزمير حيث أُعتقل وحوكم متّهماً بالمشاركة في قتل السّلطان عبد العزيز، وحكم عليه بالإعدام، ثمّ اكتفى السّلطان بنفيه إلى قلعة الطّائف بالحجاز، وفيها بعد بضع سنوات قُتل بأمر السّلطان؛ انظر، الأعلام، خير الدّين الزّركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ط١٠، ١٤١٢/١٩٩٢، ٦، ١٩٥.

(٤) انظر، الأعلام، خير الدّين الزّركلي، ٣، ٢٢٢؛ والمعاصرون، محمّد كرد علي، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٤١٣/ ١٩٩٣، ٢٦٨؛ وكنوز الأجداد، المؤلف نفسه، ٩و٣٠.

(٥) تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، محمد مطيع الحافظ، ونزار أباظة، ١، ٣٦٧ـ ٣٦٨.

(٦) دار الكتب الظّاهريّة، تأسست سنة ١٢٩٦/ ١٨٧٩، على يد الشّيخ طاهر الجزائري، وهي دار عامّة للكتب تحوي مخطوطات كثيرة، وكتباً مفيدة. وكانت تعدّ من المكتبات الهامّة إلى وقت قريب، غير أنّ كثيراً من محتوياتها قد نُقل إلى مكتبة الأسد الوطنيّة بعد ذلك؛ انظر، كنوز الأجداد، كرد علي، محمّد، ٩.

(٧) المكتبة الخالديّة، أوقفها الحاج راغب الخالدي سنة ١٩٠٠م، إنفاذاً لوصية والدته، وبمعونة ومشورة الشّيخ طاهر الجزائري، والشّيخ ابن الحبال الدّمشقي، فوضعا فهرساً بأسماء كتبها. تحتوي المكتبة على عشرة آلاف كتاب ثلثاها مخطوط، والثلث

وفي سنة ١٣١٦هـ / ١٨٩٨م، عُيِّن مفتشاً على دور الكتب العامة، وظل في وظيفته تلك أربع سنوات، ولكنه أثار حفيظة الأمن بسبب نشاطه وأفكاره التي كان يسعى لبثها في عقول طلابه ومريديه، حتى هاجم الأمن بيته وعاثوا فيه فساداً، فاضطر إلى التواري عن الأنظار، وأخيراً قرر الهجرة إلى مصر، فوصلها سنة ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م، وسكن في بيت صغير واجتنب الناس إلا بعض العلماء الذين اتصلوا به بغية الإفادة من علمه(١).

أولع الشيخ طاهر باقتناء المخطوطات، وحافظ عليها إلى أن ألجأته الظروف إلى بيع بعضها للإنفاق على نفسه، رافضاً مبادرات قام بها بعض أصدقائه وطلابه لمساعدته، منعته من ذلك عزة نفسه، وعفته.

يذكر محب الدين الخطيب(٢) وهو أحد تلاميذ الشيخ طاهر، أنه حاول مساعدة الشّيخ طاهر عندما ألجأت الحاجة هذا الشّيخ إلى بيع مخطوطاته ليعيش بثمنها، فتوسّط له مع بعض معارفه لدى الخديوي لإجراء راتب للشيخ من الخزينة الخاصّة، فرفض هذا بإباء. وقال السّيّد محب الدّين معلّقاً على هذه الحادثة: «فظهر لي أنّني لا أزال أجهل تلك النّفس الكبيرة، رغم معرفتي بصاحبها منذ طفولتي، فقد غضب الشّيخ طاهر من هذه الحادثة غضباً لم أعهده فيه من قبل»(٣).



من نوادر المطبوعات القديمة في العلوم العربية والإسلامية. وضمّت إليها خزانتا الشّيخ يوسف ضياء باشا الخالدي، ومحمّد روحي الخالدي، وضمّت إليها لاحقاً خزانة الشّيخ أحمد بدوي الخالدي، بالإضافة إلى ما أهدي إليها من نفائس مطبوعات المستشرقين؛ انظر، بيت المقدس، نافذ خنيسة، المركز الفلسطيني للإعلام، كتب وإصدارات،-www.palestine .info.info

(١) تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، محمد مطيع الحافظ، ونزار أباظة، ١، ٣٧١.

(٢) محب الدّين الخطيب، (١٣٠٣ - ١٣٨٩ / ١٨٨٦ - ١٩٦٩)، ولد في دمشق، وتعلم بها وبالأستانة، وشارك في إنشاء جمعية النهضة العربية، عمل في تحرير المؤيد. وعندما أعلنت في مكة الثورة العربية عام ١٩١٦م قصدها وحرر جريدة القبلة وحكم عليه الأتراك بالإعدام غيابياً. ولما جلا العثمانيون عن دمشق، عاد إليها ١٩١٨م، وتولى إدارة جريدة العاصمة. وفر بعد دخول الفرنسيين فاستقر في القاهرة، وعمل محرراً في الأهرام. وأصدر مجلتيه الزهراء و الفتح وكان من أوائل مؤسسي جمعية الشبان المسلمين. وتولى تحرير مجلة الأزهر ست سنوات، وأنشأ المطبعة السلفية ومكتبتها، أشرف على نشر عدد كبير من كتب التراث. ونشر من تأليفه «اتجاه الموجات البشرية في جزيرة العرب» و «تاريخ مدينة الزهراء بالأندلس» و «ذكرى موقعة حطين» و «الأزهر، ماضيه وحاضره والحاجة إلى إصلاحه» و «الرعيل الأول في الإسلام» و «الحديقة» وغيرها؛ انظر، قضايا الإصلاح والنهضة عند محب الدين الخطيب، رغداء زيدان، بحث مخطوط.

(٣) «زهد الشّيخ طاهر الجزائري»، محب الدّين الخطيب، في الزّهراء، ٣ (رجب، ١٣٤٥)، ٤٦٤ـ ٤٦٥.

وقد ذُكرت حوادث أخرى عن زهد الشيخ، وهي تظهر لنا جانباً مهماً من شخصية هذا العالم الفذ، فبالإضافة لزهده، فقد منعته عزّته وصدقه ورغبته بعدم مصانعة الحكام عن قبول مثل هذه العطايا[1].

أمضى أيامه في القاهرة في التأليف والبحث العلمي. وكان لـه مراسلات مع المستشرقين من مختلف الجنسيات، وشارك في تحرير بعض الصحف.

وظل في القاهرة إلى سنة ١٩١٨م، حيث قرر العودة إلى دمشق بعد قيام الدولة العربية، ولكن المرض أخرّه، فعاد إلى دمشق سنة ١٩١٩م، وعُيّن مديراً لدار الكتب الظاهرية التي أسسها، وعضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق.

وبعد أربعة أشهر من عودته توفي في ١٤ ربيع الآخر، ١٣٣٨هـ / ٥ كانون الثاني سنة ١٩٢٠م، ودفن في سفح قاسيون تنفيذاً لوصيته[2].

تمتع الشيخ طاهر بصفات مميزة، وغريبة، جعلت منه شخصية مختلفة ملفتة، وقد ذكر معاصروه كثيراً منها، وهي تدل على علو مكانته وطرافته[3].

أفكاره في السياسة والاجتماع:

كان الشيخ طاهر من الإصلاحيين الإسلاميين. وقد شعر بمدى الانحطاط الذي تعاني منه الأمة، وأرجع سبب ذلك للاستبداد العثماني، والفساد وسوء الإدارة العثمانية.

وكان يسعى للعمل على نهضة الأمة وذلك بالأخذ بالعلم والمعرفة والأخلاق الفاضلة وأسباب الحضارة، دون التخلي عن الدين الإسلامي، بل إنه كان يؤمن بعظمة هذا الدين وصلاحه لكل زمان ومكان. ومن خلال ما عرضناه من سيرته، نجد أنه:

١ ــ اهتم بالعلم والتسلح به، وكان يمضي وقته كله في العلم والبحث، عاش حياته وحيداً ولم يتزوج، متفرغاً لتحصيل العلوم وتعليمها. وكان يهتم بالناشئة ويشجعهم على طلب العلم

---

(١) وكذلك ذكر محمد كرد علي وهو أيضاً من تلاميذ الشيخ طاهر، من أن صديق الشيخ الأستاذ أحمد زكي باشا طلب منه أن يوقع على طلب وهو يتعهد لـه براتب جيد من الأوقاف المصرية فتنصل واعتذر، ولما اشتد صديقه في تقاضيه ذلك انتهره حتى قال الأستاذ زكي باشا لو كنت أعتقد أن رجلاً يعيش من تحت السجادة لاعتقدت ذلك في الشيخ طاهر، لأنه يقيم في بلد كمصر يشكو فيه الأغنياء من الغلاء؛ انظر، كنوز الأجداد، محمد كرد علي،١٧

(٢) تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، محمد مطيع الحافظ، ونزار أباظة، ١، ٣٨٠.

(٣) ذكر الأستاذ محمد كرد علي كثيراً من هذه الصفات في كتابه كنوز الأجداد تحت عنوان (غريب عاداته)، من ذلك أن الشيخ «كان كثيراً ما يلبس قميصين وزوجين من السرويلات وقفطانين وصدرتين وجبتين، ليكون على أتم استعداد لما يطرأ على أحد الزوجين فينبذه حالاً، ويستعيض عنه بأخيه، دون انتظار شيء آخر» [ومثل هذه العادات رغم طرافتها فإنها تدل على عدم اهتمام الشيخ إلا بما يراه مفيداً، وكان يرى أن هذه الأمور تأخذ وقتاً من الأفضل صرفه بما هو أكثر فائدة]؛ انظر، كنوز الأجداد، محمد كرد علي، ٩ ــ ٤٦؛ وانظر، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، محمد مطيع الحافظ، ونزار أباظة، ١، ٣٦٦ ــ ٣٨٠.

والبروز فيه ويحاول التيسير عليهم، وعدم تنفيرهم من طلب العلم. ومما نُقل عنه أنه كان يرشد تلاميذه قائلاً: «إن جاءكم من يريد تعلم النحو في ثلاثة أيام فلا تقولوا له إن هذا مستحيل بل علموه، فلعل اشتغاله هذه الثلاثة الأيام بالنحو، تحببه إليه»[1]. ولا يخفى علينا ما لهذا الإرشاد من فائدة عظيمة في بث الثقة في النفوس وتشجيعها على طلب العلم.

كما أنه اهتم بإصلاح التعليم، وافتتاح المدارس المتنوعة، وخصوصاً الابتدائية منها، رغبة منه في نهضة الأمة ورقيها. حيث كان يؤمن إيماناً راسخاً بأن نهضة الأمة هي في العلم.

٢ ــ اهتم باللغة العربية والتاريخ الإسلامي. يصف لنا أحد تلاميذه المقربين، وهو محب الدين الخطيب، أنه أحب اللغة العربية والعرب من أستاذه الشيخ طاهر.

يقول محب الدين: «من هذا الشّيخ الحكيم عرفت عروبتي وإسلامي، منه عرفت أنّ المعدن الصّدئ الآن الّذي برأ اللّه منه في الدّهر الأوّل أصول العروبة، ثمّ تخيّرها ظئراً للإسلام، إنّما هو معدن كريم، لم يبرأ اللّه أمّة في الأرض تدانيه في أصالته»[2].

وقد استطاع الشيخ طاهر إقناع الوالي بضرورة تعليم العلوم باللغة العربية[3].

واهتمام الشيخ طاهر باللغة العربية والتاريخ الإسلامي، هو اهتمام بالإسلام نفسه، وقناعة منه أن النهضة المرجوة لا تعني بأي حال من الأحوال نبذ الهوية العربية والإسلامية.

٣ ــ اهتم الشيخ طاهر بتعلم العلوم العصرية واللغات الحية. لأن ذلك أحد أدوات النهضة. فالتعرف على تلك العلوم واللغات مهم جداً لمواكبة ركب الحضارة.

يقول محمد كرد علي[4]: «اتسع صدر الشيخ لجماع علوم المدنية الحديثة إلا الموسيقى والتمثيل فلم يكن له حظ فيهما، .... وسياسة الشيخ في التعليم محصورة في تلقف المسلمين أصول دينهم، والاحتفاظ بمقدساتهم وعاداتهم الطيبة وأخلاقهم القديمة القويمة، وأن يفتحوا قلوبهم لعامة علوم الأوائل والأواخر، من فلسفة وطبيعي واجتماعي على اختلاف ضروبها»[5].

كما أن الشيخ طاهر اهتم بالصحافة والأدب ونشر الكتب والمؤلفات المفيدة.

---

(١) رجال من التاريخ، علي الطنطاوي، جدة، دار المنارة، ط٨، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م، ٣٧٧.

(٢) ديوان مجد الإسلام، أحمد محرّم، القاهرة، دار العروبة، ١٣٨٣/ ١٩٦٣، المقدّمة بقلم السّيّد محب الدّين الخطيب، ٦.

(٣) جمال الدين القاسمي، ظافر القاسمي، دمشق، مكتبة أطلس، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م، ٤٢٥.

(٤) محمّد كرد علي، ولد في دمشق عام ١٢٩٣/ ١٨٧٦، وهو رئيس المجمع العلميّ العربيّ بدمشق ومؤسسه، صاحب مجلّة المقتبس. هاجر إلى مصر، وقام بتحرير مجلة الظّاهر، وعمل في المؤيّد، وولي وزارة المعارف مرّتين، من كتبه: خطط الشّام، الإسلام والحضارة العربيّة، كنوز الأجداد، والمعاصرون، وغيرها. توفّي ١٣٧٢/ ١٩٥٣؛ انظر، الأعلام، خير الدّين الزركلي، ٦، ٢٠٢ ــ ٢٠٣.

(٥) كنوز الأجداد، محمد كرد علي، ١٢.

٤ ــ دعا الشيخ طاهر إلى إصلاح العادات، وحارب الخرافات والخزعبلات. وكان يقف بشجاعة في وجه الجمود والتحجر، ويدعو إلى بذل الجهد لنهضة الأمة قدر المستطاع، كما أنه دعا إلى استخدام وسائل الاتصال المتاحة في عصره لتوعية الناس، وردهم إلى جادة الصواب.

وفي رسالة بعثها لتلميذه محمد كرد علي تظهر لنا نظرته لخطة الإصلاح حيث يقول: «ومما يهم الأمر فيه إصلاح العادات، فإن في الشرق كثيراً من العادات التي ينبغي إبطالها كما أن فيه كثيراً من العادات التي ينبغي المحافظة عليها. غير أنه لا ينبغي أن يستعمل التنكيت في ذلك، بل يستعمل مجرد البيان الدال على حسن الشيء أو قبحه .... ومن العادات الرديئة جداً أن الكاتب قد يمكنه أن يكتب في إصلاح عادة لكنه يرى أن الكلام في ذلك يكفي عشرة أسطر فيرى الناس يزدرون بذلك وينسبونه لقلة القدرة على الإنشاء فيترك الكتابة فيه، أو يسهب إسهاباً لا داعي له .... فينبغي أن يكون في المجلة ولو مقدار صفحة تبحث في العادات على اختلاف أنواعها، وتعليم ذلك للبنين والبنات»[(١)].

٥ ــ كان الشيخ طاهر ضد الحكم الاستبدادي، لذلك فقد عادى حكم السلطان عبد الحميد[(٢)]، فقد دعا الحكومة إلى الإصلاح والعدل والشورى وحرية التعليم وحرية الصحافة، مما جعل السلطات العثمانية تلاحقه وتضيق عليه حتى اضطر إلى الهرب إلى مصر كما رأينا.

وعندما تم الانقلاب على السلطان سنة ١٩٠٨م، فرح به الناس وهللوا له، ولكن الشيخ لم يفرح به، ولم يثق بمن قاموا به، وكان يقول: «وما هذا الانقلاب الخلاب إلا انتقال من نير

---

(١) المصدر نفسه، من رسالة الشيخ طاهر إلى تلميذه محمد كرد علي، وهي مؤرخة في غرة جمادى الأولى من عام ١٣٣٧هـ، ٣٥.

(٢) عبد الحميد بن عبد المجيد بن محمود الثاني، ولد سنة ١٢٦٩/ ١٨٤٢، وتولّى الحكم سنة ١٢٩٣ / ١٨٧٦، وخُلع سنة ١٣٢٧/١٩٠٩، نُفي إلى سلانيك، وتوفّي في قصر بكلربكي في استانبول سنة ١٣٣٧/ ١٩١٨. اختلف فيه النّاس فبعضهم وصمه بالاستبداد والتّسلّط، وآخرون اعتبروه حاكماً جيّداً. ولكنّ الظّروف لم تساعده على حفظ ملكه، لأنّ المؤامرات الّتي حيكت ضدّه كانت كبيرة . عُرف بالذّكاء والدّهاء، ولم يرضخ لمطالب اليهود في فلسطين. وبعد وفاته نظم الشّاعر رضا توفيق، وهو من كبار أعضاء جمعيّة الإتحاد والتّرقّي الّذين ثاروا على السّلطان، قصيدة، قال فيها:

قلنا إنّ السّلطان ظالمٌ وإنّ السّلطان مجنون

قلنا لا بدّ من الثّورة على السّلطان

وصدّقنا كلّ ما قاله لنا الشّيطان.

وعملنا على إيقاظ الفتنة.

[طبعاً لا يخفى على القارئ أن الشعر مترجم ترجمة غير شعرية]؛ انظر، والدي السّلطان عبد الحميد الثّاني، عائشة عثمّان أوغلي، نقله إلى العربيّة صالح سعداوي صالح، عمّان، دار البشير، ١٤١١ / ١٩٩١، ١١.

استبداد الفرد إلى نير استبداد الجماعات»[١]. وبالفعل فقد صدقت رؤية الشيخ طاهر، وكان الانقلابيون أكثر استبداداً من السلطان نفسه، وهذا كان من الأسباب القوية لقيام الثورة العربية الكبرى، والتي فرح بها الشيخ وشجعها كثيراً، لأنه كان يعتبرها خطوة ضرورية لنهضة الأمة العربية. وساند الحكم العربي في دمشق، وكان يدعو الناس إلى الدفاع عن هذا الاستقلال[٢].

لقد أخذ كثير من الناس، قديماً وحديثاً، على رجال العرب قيامهم بالثورة العربية الكبرى في عام ١٩١٦م. واعتبروا تاريخ سقوط الخلافة العثمانية تاريخ شؤم، جر على الأمة ويلات الاستعمار الأوربي، الذي ما زلنا نعاني من تبعاتها حتى اليوم. ولكن نظرة إلى سوء الإدارة العثمانية، وتسلط الحكام واستبدادهم، وتجهليهم للأمة، يجعلنا نجد العذر لهؤلاء، ولا نلومهم لثقتهم بوعود الغربيين، لأنهم كانوا يرونهم أهل حضارة فوثقوا بهم وبوعودهم.

وهذا الشيخ طاهر نفسه على ما يذكر طلابه، كان واحداً من المعجبين أشد الإعجاب بالإنكليز، وخصائصهم، وسياستهم، وكان حسن الظن بوعودهم ومواعيدهم، يدل على ذلك كثير من أقواله وأفعاله. وقد نشر محمد كرد علي رسالة كان قد بعثها الشيخ طاهر إلى «مس بل» أمينة سر حاكم العراق، يقدم فيها بعض النصائح للإنكليز ليحسنوا تعاملهم مع أهل العراق[٣]، ظناً منه أن هؤلاء كانوا فعلاً حملة حضارة ورعاية ولم يكونوا مستغلين مخادعين.

---

(١) الفكر العربي في العصر الحديث، منير مشابك موسى، ١٩٦ ــ ١٩٧.

(٢) انظر، كنوز الأجداد، محمد كرد علي، ٤٤؛ وانظر، الفكر العربي في العصر الحديث، منير مشابك موسى، ١٩٨.

(٣) يقول محمد كرد علي: «أعطاني في آخر عمره [يقصد الشيخ طاهر] مسودة كتاب طويل كتبه إلى صديقته المستشرقة الفاضلة المس بل أمينة سر حاكم العراق وفيه: ...... لما كنت أعتقد أن أحسن من يخلص له العرب الود هو دولة بريطانيا العظمى لما خبرته من الأحوال ومقتضيات الأمزجة ونحو ذلك. والمودة لما كانت واجبة أن تكون من الطرفين اقتضى الأمر أن يقع التفاهم بينهما ليستمر هذا الأمر، فرأيت أنه ينبغي لانكلترا العظمى أن تعتني بأمور:

١ ــ الأمر الأول: أن تؤسس في كل بلدة كبيرة ديواناً شبيهاً بالرسمي لتأخذ الأخبار المتعلقة بما يحبه العرب، لتساعد عليه بقدر الإمكان. والذين يعينون ينبغي أن يكونوا من أعظم الناس معرفة بأمزجة العرب ممن تلقوا بذلك عن مثل حضرتك الكريمة.

٢ ــ الأمر الثاني: أن تعتني بأمر اللغة العربية، ويظهر منها السعي في نشرها كما يظهر منها ذلك في اللغة الانكليزية.

٣ ــ الأمر الثالث: الاعتناء الزائد في المساعدة على نشر العلوم على وجه يساعد عليه الحال والزمان.

٤ ــ الأمر الرابع: مراعاة عوائدهم وعدم الحط من كرامتهم لاختلاف العادات، فإنه قد بلغني أنه كان يقع في البصرة والعراق وغيرهما من بعض المأمورين تسلط. وهذا مضر جداً، لا يشعر بمضرته إلا بعد أن يشتد الحال، ويعسر زوال ما في النفس. والعربي أهمّ شيء عنده عدم الهوان.

٥ ــ الأمر الخامس: تسهيل أمر تجارتهم. وتسهيل أمر التجارة معهم بحيث يظهر ذلك. وتدريبهم على ما ينفعهم ولا يضركم.

لذلك فقد كان لانبهار كثير من هؤلاء الرجال بالحضارة الغربية دور كبير في رغبتهم بتلقفها ونقلها إلى بلادنا، والتمتع بالحرية والديمقراطية والمظاهر الحضارية الأخرى التي كانوا يتمنونها. ولم يجدوا غضاضة من التعاون مع الغربيين، طالما أن هدف هذا التعاون هو نهضة الأمة. بالطبع فإن هذا لا يلغي وجود فئة عملت على مساعدة الغرب بعمالة مقصودة، ولا تخلو أمة من خونة عملاء، إلا أنه من الظلم الكبير وصف كل من اشترك بهذه الثورة، أو روّج لها، أو فرح بها بالعمالة للاستعمار، والعمل على هدم الخلافة.

حلقة دمشق الكبرى:

عاش الشيخ طاهر في فترة مظلمة من تاريخ بلاد الشام خاصة والعالم الإسلامي عامة. وكان يعرف الفرق الشاسع بين موات الأمة العربية والإسلامية وبين الحضارة الغربية. لذلك فقد سعى إلى العمل قدر استطاعته من أجل نهضة هذه الأمة، التي كان يؤمن بعزتها وبخصائصها العظيمة.

وقد وصفه محب الدين الخطيب بأنه: «كان يعرف مواطن الداء في الدولة العثمانية، وفي الأمة التي أوقعها سوء الحظ تحت سلطانها، فكان بسبب ذلك يقدّر صعوبة موقفه، وما يمكن أن يتهدد حياته من خطر لو جاهر بكل ما يعرف، لذلك نصّب نفسه ميزاناً للحق»(١).

ورغم كل ما كان يلمسه الشيخ طاهر من تدهور في حال الأمة، إلا أنه لم يكن قانطاً من التحرر أو يائساً من الإصلاح، وإنما كانت ثقته قوية بمستقبل الأمة العربية واستعدادها للنهوض من عثرتها متى أخذت بأسباب العلم ونشأ أبناؤها على التربية القومية التي تقوي القلوب وتشحذ العزائم(٢).

وكما رأينا فإن الشيخ طاهر كان يؤمن بالعلم وسيلة للنهضة، ولكنه لم يكن يرى أن معرفة العلوم كافية ما لم يرافقها إصلاح للعادات الرديئة والمظاهر الانحطاطية.

٦ــ الأمر السادس: الاعتناء بعدم مس الشعائر الدينية، على وجه أقوى من الحالة السابقة. ومما يؤيد ذلك منع أمر المسكرات ونحوها، وتوابع ذلك.

٧ ــ الأمر السابع: تدريبهم على ما يحتاجون إليه من أمور اقتصادية، أو غيرها أي شيء كان.

وإني أرى هذه الأمور إذا تمت هكذا تكون النتيجة حسنة جداً. ويشتد التلاؤم بين الفريقين، فإن العرب أقرب الناس إلى شكر النعمة .... في يوم عيد الفطر سنة ١٣٣٧هـ / الأحد ١ شوال، في مصر، في جهة عابدين. المخلص للأمة العربية، والدولة البريطانية العظمى، طاهر الجزائري؛ انظر، كنوز الأجداد، محمد كرد علي، ٤٤ ــ ٤٦.

[وهذه الرسالة تدل دلالة واضحة على حسن ظن الشيخ طاهر بالانكليز، واعتقاده أنهم كانوا صادقين يبغون صلاح الأمة بالفعل].

(١) نهضة العرب للاضطلاع برسالتهم، محب الدين الخطيب، في الفتح، العام السابع عشر، العدد ٨٢٣ (جمادى الآخرة، ١٣٦٤هـ)، ٣٦٣.

(٢) الثورة العربية الكبرى، قدري قلعجي، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٣م، ٥٢.

والشّيخ طاهر كان «يرى أنّ الدّولة العثمانيّة موشكة على الانهيار، فيدعو العرب إلى التّأهّب بالعلم والأخلاق والتّجدد والتّحفز، لنيل استقلالهم وصون بلادهم من أن تبتلعها حيتان الاستعمار، حتّى تقوّضت دعائمها، وتداعت عليها الأمم لاكتسابها واقتسام بلادها»(١). وراح يبثّ هذه الأفكار بين طلّابه ومريديه، وكان إخلاصه وثقافته العالية قد جعلا كلّ من يميل إلى الثّقافة والعلم والتّحرر يتقرّب منه وينهل من علمه. ولم يكن الشّيخ طاهر يفرّق بين أحد من هؤلاء، لا بسبب الدّين ولا المذهب ولا غير ذلك، مما جعل له شهرة كبيرة في الشّام.

وقد كان للشيخ طاهر طبقة من أقرانه النبهاء والمفكرين، على رأسهم الشيخ جمال الدين القاسمي إمام الشام في عصره علماً بالدّين وتضلّعاً من فنون الأدب، وقد ولد في دمشق سنة ١٢٨٣/١٨٦٦، وكان له نشاطات كبيرة، فقد رحل إلى مصر، وزار المدينة، ونشر بحوثاً كثيرة في المجلّات والصّحف. وله مصنفات منها: «دلائل التّوحيد»، و«ديوان خطب» وغيرها. وقد توفّي، رحمه الله، سنة ١٣٣٢/ ١٩١٤(٢).

ومنهم أيضاً الشيخ عبد الرزاق البيطار ، من علماء دمشق الكبار، وقد ولد فيها سنة ١٢٥٣ / ١٨٣٧، واشتغل بالأدب مدّة، له نظم وقصائد، ثم اقتصر في آخر أمره على علمي الكتاب والسّنة، وكان من دعاة الإصلاح. من أهمّ كتبه، كتاب «حليه البشر في تاريخ القرن الثّالث عشر»، وقد توفّي في دمشق سنة ١٣٣٥ / ١٩١٦ (٣).

ومن أصدقاء الشيخ طاهر أيضاً الشيخ سليم البخاري، وهو عالم أديب. ولد بدمشق ١٢٦٨هـ/ ١٨٥١م، وتولى الإفتاء بالجيش العثماني، وبعد انقضاء الحرب العالمية الأولى عين عضوا في مجلس الشورى، فعضواً بمجلس المعارف الكبير، فرئيساً للعلماء، وانتخب عضواً بالمجمع العلمي العربي. من مؤلفاته: «رسالة في آداب البحث والمناظرة»، و«حل الرموز في عقائد الدروز» وغيرها. وتوفي بدمشق في ١٠ جمادي الأولى ١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م(٤).

كان هؤلاء العلماء وغيرهم يجتمعون بالشيخ طاهر، ويعقدون حلقات العلم والمدارسة، وانضم إليهم فيما بعد عدد كبير من شباب العرب النابهين نذكر منهم:

رفيق العظم، العالم البحّاث، من رجال النّهضة الفكريّة في سوريّة، ولد في دمشق ١٢٨٤ / ١٨٦٧، واستقرّ في مصر، واشترك في كثير من الأعمال والجمعيّات الإصلاحيّة والسّياسيّة والعلميّة. صنّف كتابه المشهور «أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسّياسة»،

---

(١) السّابقون، قدري قلعجي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٤م، ٢٥.

(٢) جمال الدين القاسمي، ظافر القاسمي، ٢٠ وما بعدها.

(٣) الأعلام، خير الدّين الزركلي، ٣، ٣٥١؛ وانظر، تاريخ علماء دمشق في القرن الرّابع عشر الهجري، محمّد مطيع الحافظ، ونزار أباظة، ١، ٣٤٠.

(٤) معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٤، ٢٤٣ ــ ٢٤٤.

«البيان في كيفيّة انتشار الأديان»، وغيرها. وقد أهدى خزانة كتبه للمجمع العلمي العربيّ بدمشق وهي نحو ألف مجلد، توفّي سنة ١٣٤٣/ ١٩٢٥[١].

ومنهم الدكتور عبد الرحمن الشهبندر، وقد ولد في دمشق عام ١٨٧٩م، ودرس في الكليّة السّوريّة الإنجيليّة في بيروت، وتخرّج من كليّة الطّب عام ١٩٠٦م، كان من الخطباء المفوّهين، ومن رجال الوطنيّة والقوميّة، هرب من جمال باشا عام ١٩١٥م، وعاد إلى دمشق مع دخول قوات فيصل، شارك كوزير للخارجيّة في الحكومة الفيصليّة، وحكم عليه بالإعدام، وقد اغتيل عام ١٩٤٠م، من «كتبه القضايا الاجتماعيّة الكبرى»[٢].

ومنهم كذلك، عبد الحميد الزهراوي، من زعماء النّهضة السّياسيّة في سوريا، وأحد شهداء العرب في عاليه، ولد في حمص، وأصدر صحيفة المنير، كتب في المقطّم. ورئس المؤتمر العربيّ الأوّل في باريس فحُكم عليه بالإعدام. له رسالة «الفقه والتصوف»، وكتاب «خديجة أمّ المؤمنين» وغيرها[٣].

وكان منهم سليم الجزائري، القائد عسكري، عارف باللغات العربية والتركية والفارسية الفرنسية والانكليزية. ولد بدمشق عام ١٢٩٦/ ١٨٧٩، وتعلم في المدرسة العسكرية، ومدرسة الهندسة البرية بالقسطنطينية وبلغ رتبة قائم مقام أركان حرب في الجيش العثماني، وحكم عليه بالموت بعاليه في لبنان فأعدم سنة ١٣٣٤/ ١٩١٦. من آثاره: كتاب في المنطق سماه «ميزان الحق»[٤].

ومنهم الوطني فارس الخوري، وقد ولد في ٢٠ من تشرين الثاني ١٨٧٣م في قرية الكفير بمنطقة حاصبيا، دخل الكلية الأمريكية، وحاز على بكالوريوس في العلوم عام ١٨٩٧م، درس اللغتين الفرنسية والتركية وحده بدون معلم. امتهن المحاماة وتقدم بفحص معادلة الليسانس بالحقوق، فنالها. في عام ١٩١٤م فاز بالنيابة عن دمشق في مجلس المبعوثان. وفي عام ١٩١٧م اعتقله جمال باشا بتهمة تعامله مع فيصل بن الحسين، ثم قرر نفيه إلى استنبول. وفي عام ١٩١٩م عُيّن عضواً في مجلس الشورى، وهو الذي اقترح على الشريف فيصل تأسيسه. تولى عدة وزارات وشارك في تأسيس حزب الشعب، والكتلة الوطنية. توفي في الثاني من شهر كانون الثاني لعام ١٩٦٢م[٥].

ومن هؤلاء الشباب أيضاً عبد الوهاب المليحي الشهير بالانكليزي، من قرية المليحة في غوطة دمشق. وهو حقوقي، إداري، مؤرخ، عارف باللّغات الفرنسية والانكليزية والتّركية.

---

(١) الأعلام، خير الدين الزّركلي، ٣، ٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ٣، ٥٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ٣، ٢٨٨.

(٤) معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ٤، ٢٣٩ـ ٢٥٠.

(١) فارس الخوري، محمد عنجريني، عن موقع رابطة أدباء الشام /http://www.odabasham.net.

عين «قائم مقاماً» في عدة أقضية، ثم استقال، وتعاطي المحاماة بدمشق. ثم نصب مفتشاً للإدارة الملكية في ولاية بيروت ثم في بروسه، وسافر إلى القسطنطينية. حكم عليه بالإعدام بحجّة معارضته للاتحاديين، فقتل شنقاً بدمشق سنة ١٩١٦م. من آثاره: كتاب في التاريخ العام[١].

وكان منهم محب الدين الخطيب ومحمد كرد علي، وقد تقدمت ترجمتهما سابقاً. وغيرهم من الشباب المهتم النابه.

وقد تألف من جماع هؤلاء الشيوخ المفكرين والشباب النابهين أكبر حلقة أدبية ثقافية، كانت تدعو إلى تعلم العلوم العصرية، ومدارسة تاريخ العرب، وتراثهم العلمي، وآداب اللغة العربية، والتمسك بمحاسن الأخلاق الدينية، والأخذ بالصالح من المدنية الغربية[٢].

وكانت هذه الحلقة تجتمع في كل أسبوع من بعد صلاة الجمعة في منزل رفيق العظم. وكان مجلس هذه الحلقة يستعرض كل ما يهم المفكرين استعراضه عن الحركة العلمية والفكرية والسياسية خلال الأسبوع، وكان الشيخ طاهر هو الذي يوجههم، ويصحح لهم، ويوقظهم لما خفي عليهم من أسباب الإصابة بالرأي[٣].

سميت هذه الحلقة بحلقة دمشق الكبرى، وقد راح الشيخ طاهر ورجال حلقته ينددون بالحكام واستبدادهم، وينتقدون سوء الإدارة، ويدعون إلى الحرية والعدل والنظام، فاتهموا بالخيانة الوطنية، والعمل على فصل سورية عن بقية السلطنة العثمانية. وبالمقابل فقد قامت الحكومة بإلغاء منصب الشيخ طاهر الحكومي، وعرقلت أعمال الجمعية، ولاحقت أعضاءها، الذين وجدوا تضييقاً كبيراً، وقامت السلطات بتفتيش منازلهم، فاضطر بعضهم للهرب وكان على رأسهم الشيخ طاهر[٤].

وعندما غادر الشيخ طاهر دمشق متوجّهاً إلى مصر للإقامة فيها، خلّف وراءه «ثورة فكريّة تسري تحت الرّماد، وسرعان ما وجدت هذه الثورة متنفساً لها في الانقلاب العثمّاني، سنة ١٩٠٨م»[٥].

شجّع هؤلاء المفكّرون غيرهم من شباب العرب، وغرسوا في عقولهم وقلوبهم حبّ التّحرر، والاعتزاز بالأمّة العربيّة، وبماضيها الحافل بالبطولة والعزّ والمجد. وقد تأثر

---

(٢) معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ٦، ٢١٧.

(٣) محاضرات القوميّة العربيّة، تأريخها وقوامها ومراميها، مصطفى الشّهابي، القاهرة، جامعة الدّول العربيّة، معهد الدّراسات العربيّة العاليّة، ١٣٧٨ / ١٩٥٩، ٥٣.

(٤) «نهضة العرب للاضطلاع برسالتهم»، محب الدين الخطيب، في الفتح، العام السابع عشر، العدد ٨٢٣ (جمادى الآخرة، ١٣٦٤هـ)، ٣٦٢.

(٥) جمعية العربية الفتاة السرية، دراسة وثائقية، سهيلة الريماوي، عمان، دار مجدلاوي، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م، ٥٥.

(١) السّابقون، قدري قلعجي، ٢٦.

الشّباب بدعوتهم هذه، وألّفوا الجمعيّات السّريّة، الّتي اتّخذت من أفكار هؤلاء المصلحين مستنداً لها للمطالبة بحقوق العرب، وبالتّالي القيام بالثّورة العربيّة الكبرى.

من هذه الجمعيات نجد جمعية عُرفت بحلقة دمشق الصّغيرة [1] تمييزاً لها عن الحلقة الكبرى، وقد أسسها محب الدين الخطيب مع صديقه الشهيد عارف الشهابي[2]. وفي هذه الحلقة كان يجتمع هذان الصديقان مع مجموعة من رفاقهما، ويقرؤون من الكتب ما يقوّي عقيدتهم القوميّة. ومن هذه الحلقة انبثقت جمعيّة النهضة العربيّة التي تأسست في السّابع من ذي القعدة من عام ١٣٢٤ الموافق ٢٤ أيلول ١٩٠٦م في استنبول، على يد محب الدين الخطيب وعارف الشهابي. وأسموها جمعيّة النّهضة العربيّة. وكانت غايتها إحياء اللّغة العربيّة والأخلاق الفاضلة، وافتتحت فرعاً لها في دمشق[3].

وقد قام بعض أعضاء هذه الجمعية بتأسيس جمعيات أخرى كان لها أثر كبير في التاريخ العربي الحديث، وفي تاريخ القومية العربية. من هذه الجمعيات نذكر المنتدى الأدبي الذي قام بتأليفه بعض أعضاء جمعية النهضة. وهناك أيضاً حزب اللامركزية الإدارية العثماني الذي كان من مؤسسيه محب الدّين الخطيب، ورفيق العظم، وعبد الحميد الزّهراوي. وكذلك جمعية الشورى العثمانية، وكان من أعضائها رفيق العظم ومحب الدين الخطيب وغيرهم. كذلك الجمعية الأشهر العربية الفتاة، وكان من أعضائها كثير من تلاميذ الشيخ طاهر ومن أعضاء جمعية النهضة العربية.

وكان من نتائج اجتماع هذه الأحزاب والجمعيات عقد المؤتمر العربي الأول في ١٨ حزيران سنة ١٩١٣م في باريس، وخرج المؤتمرون بمقررات هامّة، تؤكد مبادئ الجمعيّات السّابقة، وتطالب بالإصلاح، وإعطاء العنصر العربيّ حقّه في الحكم في ظلّ الدّولة التّركيّة. وقد كان هذا المؤتمر مؤتمراً هامّاً، له تأثيره الكبير في الحركة القوميّة العربيّة، وفي تحديد

---

(٢) وقال السّيّد محب الدّين: «تألّفت في دمشق حلقةٌ صغيرةٌ من النّاشئة، تعاهدوا على أن يبيعوا أنفسهم لله والوطن، وأن يكونوا وقفاً على المصلحة العامّة. وكان من أركان هذه الحلقة شهيد اليوم الدّكتور صالح قنباز،... ومن تلك الحلقة أيضاً شهيد الأمس الأمير عارف الشّهابي، ... ومن الحلقة المذكورة أيضاً الأديب الفحل الدّكتور صلاح الدّين القاسمي، ... وكان المثل الأعلى لتلك الحلقة الصّغيرة وهي في أيام الدّراسة، أن تعمل مع العاملين على إنعاش روح العربيّة، وعلى تحقيق فكرة الإصلاح الإسلاميّ». ويذكر السّيّد محب الدّين أنّ هذه الحلقة كانت في مدرسة دمشق الثّانويّة (مكتب عنبر) في عام ١٣٢٠ ـ ١٣٢١هـ؛ انظر، «صالح قنباز الشّهيد السّعيد»، محب الدّين الخطيب، في الزّهراء، ٢(رجب، ١٣٤٤)، ٤٢٠.

(٣) عارف الشّهابي، من أمراء الأسرة الشّهابيّة، ولد سنة ١٣٠٦ / ١٨٨٩ في حاصبيّا، وتلقّى دراسته الإعداديّة في دمشق وتابع دراسته في بيروت. سافر إلى الأستانة وحصل على الحقوق، احترف المحاماة، وشارك في إصدار جريدة المفيد، وكان من أعضاء العربيّة الفتاة فنفّذ فيه حكم الإعدام في ١٣٣٤ / ١٩١٦. له كتاب تاريخ الإسلام، وقصائد وخطب؛ انظر، الأعلام، خير الدّين الزّركلي، ٣، ٢٤٦.

(٤) « مع روّاد اليقظة القوميّة »، في البحث التّاريخي، سهيلة ياسين الريماوي، ٣ (١٤٠٤/ ١٩٨٤)، ٣١.

مسارها المطالب بالانفصال عن الدّولة العثمانيّة. وقد كانت حلقة الشيخ طاهر هي الملهم الأول لهذه النشاطات والتحركات العملية[1].

إنّ ظروف العصر الذي عاش فيه الشيخ طاهر كانت من السوء بحيث تغلّب الجهل والأمية والانحطاط، ورافقه الاستبداد والتسلط وسوء الإدارة، وهذا انعكس على مرافق الحياة كلها، سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية. فكان نشاط الشيخ طاهر مميزاً جداً ومؤثراً جداً، وكان كما وصفه الشيخ جمال الدين القاسمي (الشيخ المفيد، والمرقّي الوحيد)[2].

وبالفعل فقد كان عالماً عاملاً واعياً لا أقول إنه سابق لعصره، بل كان الرجل القدوة لبلد يعاني من موات حضاري خطير، «فترك أثراً من الخير أينما حل، فكان مجلسه حيثما حل مدرسة، ولقاؤه أينما لقيته درس .... وكان يعلم بفعله لا بقوله، دعا إلى النظر في الكتب، فلم يكد يدع كتاباً لم ينظر فيه، ودعا إلى التأليف فكان له من التواليف ما عده من مكثري المصنفين، ودعا إلى حفظ الوقت، فلم يكن يضيع من وقته لحظة في عمل غير نافع، ودعا إلى ترك تلك المجاملات والرجوع إلى أخلاق المسلمين الأولين، من الصراحة والصدق، وقصد الحقائق وترك الأباطيل، فكانت حياته كلها كذلك»[3].

وأثره هذا ظهر على طلابه ومريديه، فمن كان يحضر حلقة الشيخ طاهر من الشباب صاروا نخبة العرب علماً وثقافة وأدباً وعملاً. ولا نجد واحداً ممن كان يحضر اجتماعات تلك الحلقة إلا وقد ترك أثراً مفيداً في عصره، وكان له ذكره ومكانته كما رأينا. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على نجاح أسلوب الشيخ طاهر، وعلى الأثر الكبير الذي خلّفه وراءه في نفوس هؤلاء الشباب.

ولولا تغلب الاستعمار الأوروبي، ووقوع كثير من هؤلاء الرجال ضحية ثقتهم وانبهارهم بالغرب وحضارته، حتى إنهم ظنوا أن هؤلاء الغربيين يملكون من الأخلاق الحضارية ما يدفعهم للوفاء بعهودهم ومساعدة هذه البلاد الفتية على النمو والنهوض، لتكونت من جماعهم طبقة من النبهاء القدوة كانوا بداية لنهضة حقيقية كانت ستبني لبلادنا حضارة حقيقية قوية قائمة على العلم والعمل والمسؤولية والأخلاق الفاضلة المستمدة من ديننا وتراثنا الإنساني، ولتغير بالتالي هذا الحاضر البائس الذي نعيش فيه الآن.

وأنا مع الفكرة التي تقول أنه لا يجوز لنا أن نعامل «هؤلاء العاملين الثقافيين باحتقار، طالما كانوا عناصر مخلصة، لم تكتسب من التجربة التاريخية خبرة كافية، تمكنها من فصل

---

(١) للاستزادة حول هذه الجمعيات انظر، قضايا الإصلاح والنهضة عند محب الدين الخطيب، رغداء زيدان، ٢٥٦ ــ ٢٧٥؛ وللاستزادة حول المؤتمر انظر، المؤتمر العربيّ الأوّل، تحرير محمّد كامل الخطيب، دمشق، منشورات وزارة الثّقافة، ١٤١٦/ ١٩٩٦م.

(٢) جمال الدين القاسمي، ظافر القاسمي، ٤٢٧.

(٣) رجال من التاريخ، علي الطنطاوي، ٣٧٦.

الحَبّ عن الزوان»[1]. وإنما يجب علينا أن نستفيد من تجربتهم وآرائهم، لنكون أكثر وعياً، ونكتسب الخبرة المطلوبة، لمعرفة طريق النهضة الصحيح والحقيقي، القائم على تغيير السلوك الانحطاطي الذي ينخر في جسد الأمة، وتحويله إلى سلوك نهضوي فاعل، يحافظ على هويتنا وحضارتنا، وينجو من مرض الاستلاب وعقدة النقص واحتقار الذات، هذه الأمراض التي أوقعتنا في فخ قبول ما فرضته الحضارة الغربية من خير وشر، دون النظر فيه، أو حتى امتلاك القدرة والجرأة على نقده وتقويمه لأخذ أحسن ما فيه ونبذ سيئه، بهدف المساهمة في نشر فضائلنا الخلقية والحضارية ليستفيد العالم منها كله.

خاتمة:

ما أحوجنا في عصرنا هذا لرجال قدوة كالشيخ طاهر الجزائري، يؤمنون بالإصلاح ويعملون له، بإخلاص ومسؤولية. وما أحوجنا لذلك النشاط الاجتماعي الفاعل، الذي يرقي العقول والنفوس، ويخلّصها من عقدة الاستلاب للغرب، ويزرع فيها الاعتزاز بما نملك من حق وخير، ففضائل أخلاقنا المستمدة من الإسلام هي فضائل إنسانية عامة، لو عدنا لتفعيلها في حياتنا وفي تعاملاتنا فإننا سنصل للنهضة المرجوة. ولن يعم خير هذه النهضة علينا فقط، بل إنه سيصل للعالم كله بإذن الله.

والأمل كبير ببروز فئة واعية من المثقفين العاملين، تظهر على الساحة الآن، في وقت نعاني فيه من موات حضاري يماثل، إن لم يكن يفوق، الموات الحضاري الذي كانت تعاني منه الأمة في عصر الشيخ طاهر الجزائري.

فهرس المصادر والمراجع

١ ـ الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ط١٠، ١٤١٢/١٩٩٢.
٢ ـ الثورة العربية الكبرى، قدري قلعجي، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٣م.
٣ ـ السّابقون، قدري قلعجي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٤م.
٤ ـ الفكر السياسي العربي في العصر الحديث، منير مشابك موسى، طرابلس، لبنان، مكتبة السائح، ط٢، ١٩٩٥م.
٥ ـ المعاصرون، محمّد كرد علي، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٤١٣/ ١٩٩٣.
٦ ـ المؤتمر العربيّ الأوّل، تحرير محمّد كامل الخطيب، دمشق، منشورات وزارة الثّقافة، ١٤١٦/ ١٩٩٦.
٧ ـ بيت المقدس، نافذ خنيسة، المركز الفلسطيني للإعلام، كتب وإصدارات، www.palestine-info.info

(١) نحو ثقافة تأصيلية، محمد شاويش، دمشق، دار نينوى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٧م، ٢٢.

٨ ــ تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، محمد مطيع الحافظ، ونزار أباظة، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

٩ ــ جمال الدين القاسمي، ظافر القاسمي، دمشق، مكتبة أطلس، ١٣٨٥/ ١٩٦٥.

١٠ ــ جمعية العربية الفتاة السرية، دراسة وثائقية، سهيلة ياسين الريماوي، عمان، دار مجدلاوي، ١٤٠٩/ ١٩٨٨.

١١ ــ دمشق مدينة السحر والشعر، محمد كرد علي، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٤ / ١٩٨٤.

١٢ ــ ديوان مجد الإسلام، أحمد محرم ، القاهرة، دار العروبة، ١٣٨٣/١٩٦٣.

١٣ ــ رجال من التاريخ، علي الطنطاوي، جدة، دار المنارة، ط٨، ١٤١١/ ١٩٩٠.

١٤ ــ علماء دمشق وأعيانها في القرن الثالث عشر الهجري، محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، دمشق، دار الفكر، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٢ /١٩٩١.

١٥ ــ فارس الخوري، محمد عنجريني، عن موقع رابطة أدباء الشام http://www.odabasham.net/.

١٦ ــ قضايا الإصلاح والنهضة عند محب الدين الخطيب، رغداء زيدان، بحث مخطوط.

١٧ ــ كنوز الأجداد، محمد كرد علي، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

١٨ ــ محاضرات القوميّة العربيّة، تأريخها وقوامها ومراميها، مصطفى الشّهابي، القاهرة، جامعة الدّول العربيّة، معهد الدّراسات العربيّة العاليّة، ١٣٧٨/ ١٩٥٩.

١٩ ــ معجم دمشق التاريخي، قتيبة الشهابي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٩م.

٢٠ ــ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

٢١ ــ نحو ثقافة تأصيلية، محمد شاويش، دمشق، دار نينوى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٧.

٢٢ ــ والدي السّلطان عبد الحميد الثّاني، عائشة عثمان أوغلي، نقله إلى العربيّة صالح سعداوي صالح، عمّان، دار البشير، ١٤١١/١٩٩١.

الدوريات:

١ ــ «**زهد الشّيخ طاهر الجزائري**»، محب الدّين الخطيب، في **الزّهراء**، ٣ (رجب، ١٣٤٥)، ٤٦٤ــ ٤٦٥.

٢ ــ «**صالح قنباز الشّهيد السّعيد**»، محب الدّين الخطيب، في **الزّهراء**، ٢ (رجب، ١٣٤٤)، ٤٢٠.

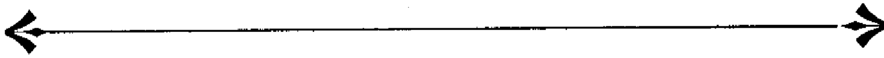
٣ ــ «**مع روّاد اليقظة القوميّة**»، سهيلة ياسين الريماوي، في **البحث التّاريخي**، ٣ (١٤٠٤/ ١٩٨٤) ٣١.

٤ ــ «**نهضة العرب للاضطلاع برسالتهم**»، محب الدّين الخطيب، في **الفتح**، العدد ٨٢٣ (جمادى الآخرة، ١٣٦٤هـ)، ٣٦٣.




الشيخ طاهر الجزائري ونظرته إلى تدريس العقيدة

د. مرزوق العمري(*)



مقدمة

لقد كان الهدف الأكبر للعمل الإصلاحي الذي عرفه المجتمع الإسلامي الحديث إحياء المرجعية الإسلامية، كي تؤطر حياة المسلمين وتبقي بذلك صلتهم بدينهم. وهذا ما اقتضى التفكير من جديد في كيفية إحياء علوم الدين بوضع مقررات لهذه العلوم التي تلقى على طلبة المدارس الشرعية في أقطار عديدة من بلاد الإسلام.

وإذا ذكر هذا العمل الإصلاحي والعلمي العظيم يذكر الشيخ طاهر الجزائري باعتباره نموذجا متميزا في هذا المجال، مجال وضع المقررات المدرسية. ويكون الأمر له أهمية خاصة إذا كانت من هذه المقررات مقررات علم العقيدة لمكانة هذا العلم في البنية الإسلامية. من هنا يكتسي الحديث عن الشيخ طاهر الجزائري، والبحث في تراثه أهمية خاصة تجعل المهتم بالعلوم الإسلامية لا يمكنه أن يتحدث عن العمل على إحياء هذه العلوم في التاريخ الحديث والمعاصر دونما ذكر للشيخ طاهر الجزائري، ولذلك يكون البحث في هذه الشخصية مهما لعدة مبررات منها:

١ ــ إن البحث في هذه الشخصية المرموقة يتيح لنا التعرف عليها وعلى أهم الأعمال التي أنجزتها، وهذا من حقه على المهتمين بالعلوم الإسلامية بشكل عام، حتى يتاح للذين لا يعرفونه التعرف عليه والإفادة من علمه الذي تضمنته عشرات الكتب.

(*) كلية العلوم الإسلامية ــ جامعة باتنة ــ الجزائر

٢ ــ إبراز دوره في الإصلاح والنهضة العربية الإسلامية الحديثة، من خلال الإشارة إلى جهوده الإصلاحية، والعلمية وبذلك يتمكن المتتبع لحركة الإصلاح التعرف على كل الذين ساهموا فيها وما هي طبيعة الإضافات التي أضافها الشيخ طاهر الجزائري إلى النهضة الإسلامية الحديثة.

٣ ــ إبراز جهوده في خدمة العلوم الإسلامية، وهذا أمر يخص الباحثين في العلوم الإسلامية بشكل خاص؛ لأنهم المسؤولون أمام الله وأمام التاريخ على الحفاظ على الاختصاص الذين سخروا أنفسهم لخدمته بأن تخصصوا فيه.

وفي هذه الدراسة أريد التركيز على جهوده في خدمة علم العقيدة كنموذج من مجهوداته العلمية، وهذا بطبيعة الحال لأهمية علم العقيدة في البنية الإسلامية؛ فهو أساس العلوم الإسلامية كلها، ولذلك اصطلح عليه بعلم أصول الدين، وثانيا بحكم الاختصاص الذي أبحث فيه وهو هذا العلم الجليل الذي هو علم العقيدة.

وعليه فهذه الدراسة تتمحور حول جزئيتين أساسيتين: أولاهما التعريف بالشيخ طاهر الجزائري بوضع ترجمة له عمدت إلى أن تكون ملمة بمختلف جوانب حياته، خاصة حياته العلمية والإصلاحية؛ فهذا ما يبتغيه الباحث في تاريخ الشخصيات. فمن هو الشيخ طاهر الجزائري؟ وما هي أهم إنجازاته العلميّة والدعوية والإصلاحية بشكل عام؟. أما الثانية فهي طبيعة نظرته إلى تدريس علم العقيدة، فما هي ملامح هذه النظرة؟ وما هي إضافات الشيخ طاهر في ذلك؟

وحتى تتسنى لي الإجابة على هذه التساؤلات التي تضمنتها هاتان المسألتان عدت إلى كتبه بالدرجة الأولى؛ أقصد ما كتبه في باب العقائد وهما كتابان اثنان: الجواهر الكلامية في إيضاح العقائد الإسلامية، والكتاب الثاني: الجوهرة الوسطى في قواعد العقائد، بالإضافة إلى المعاجم التي ترجمت له مثل معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، وحتى بعض المواقع الإلكترونية التي نشرت الكثير من الدراسات حول هذه الشخصية، ولذلك كانت هذه الدراسة قد أخذت طابع الوصف أكثر مما اعتمدت أي منهجية أخرى.

أولاً: التعريف بالشيخ طاهر الجزائري

هو الشيخ طاهر بن صالح بن أحمد بن موهوب السمعوني الوغليسي الجزائري ولد في دمشق ليلة الأربعاء ٢٠ ربيع الأول سنة ١٢٦٨هـ ــ / ١٨٥١ م، فوالده هو الشيخ صالح بن أحمد الوغليسي، وقد كان عالما من العلماء. قال عنه الزركلي في الأعلام بأنه: فاضل من الجزائر قدم إلى دمشق ومن آثاره رسالة في غرائب الخلاف بين الأئمة(١). وينتهي نسبه إلى السيد عبد الله الكامل بن السيد الحسين المثنى بن السيد الحسن السبط ابن الإمام علي رضي الله عنه. ونتيجة لمضايقات تعرض لها السيد عبد الله الكامل رحل إلى بلاد المغرب وكان له خمسة أبناء وولد سادسهم في المغرب وهو إدريس ومنه الأدارسة الذين عاد بعضهم

إلى المشرق وبقي بعضهم في المغرب، ومن الذين بقوا في بلاد المغرب تنحدر أسرة الشيخ طاهر التي هاجرت إلى دمشق سنة ١٢٦٣هـ ـ ١٨٤٦/م(٢).

والسمعوني نسبة إلى سمعون وهي القرى التي كانت تسكنها عائلة الشيخ طاهر وتقع بضواحي مدينة بجاية في الجزائر موطنه الأصلي. أما عن هجرة عائلته إلى المشرق واختيارها ديار الشام تحديدا فقد كان محل دراسة عند المؤرخين؛ من خلال تركيزهم على ظاهرة الهجرة ودوافعها والديار التي كان يهاجر إليها الجزائريون. أما عن ظاهرة الهجرة فقد كانت طبعا إبان الاحتلال الفرنسي للجزائر ويفهم من هذا أن سببها السياسة الاستعمارية التي حرمت الجزائريين من كل حقوقهم، الأمر الذي اضطر الكثير منهم إلى الهجرة. يقول الدكتور سعد الله:«امتاز عهد بيجو(١٨٤١/١٨٤٧) بتهجير من نوع آخر لأعيان الجزائر، وهو النفي والطرد خارج الوطن، فقد حكم على كل مشبوه وكل زعيم سياسي أو إداري من الجزائريين لم يتعاون صراحة مع العدو، وأجبره على مغادرة وطنه وعائلته»(٣).

ندرك من خلال هذا أن الهجرة كانت تهجيراً قسرياً وليست هجرة اختيارية، وقد امتازت هجرة الجزائريين في القرن التاسع عشر بكونها هجرة إلى بلاد المشرق بدل أوروبا أو أمريكا، وذلك لاعتبار ديني بالدرجة الأولى؛ أي أنها كانت فرارا بالدين. يقول الأستاذ سهيل الخالدي: «لو سألت أحد الجزائريين خلال النصف الأول من القرن الماضي- القرن ١٩- لم تتوجه إلى المشرق بينما غيرك يتوجه إلى أمريكا بحثا عن الرزق والأمن والفرص؟، لربما قال لك بأنه يكفيه أن يعيش في أرض الإسلام و يساكن أهل العروبة؛ إذ معهم الرزق والأمن والفرص»(٤).

وقد كانت هجرة عائلة الشيخ طاهر الجزائري إلى بلاد الشام سنة ١٢٨٥هـ ـ /١٨٤٦م؛ أي أنها كانت قبل هجرة الأمير عبد القادر، وهذا خلاف ما ذهب إليه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة الذي ذكر أن هجرة والده كانت مع الأمير عبد القادر(٥). وما دام أنها تمت في هذه الفترة يرجح أن هذه العائلة تعرضت للتهجير الذي مارسه الجنرال بيجو على الجزائريين والذي تمت الإشارة إليه، بل هذا ما يؤكده الدكتور أبو القاسم سعد الله حينما يذكر الفئات التي خضعت للتهجير على عهد بيجو أنها تمثلت في: الأعيان والقواد، والعلماء، ويذكر أن الشيخ صالح السمعوني والد الشيخ طاهر كان أحد هؤلاء (٦).

قصدت عائلة الشيخ طاهر بلاد الشام واستقرت بدمشق التي ولد بها الشيخ طاهر وبها تعلم على أيدي علماء كبار كان في مقدمتهم والده الشيخ صالح السمعوني الذي بذل في سبيل تربيته و تعليمه جهدا كبيرا، ثم التحق بالمدرسة الجقمقية (٧) الابتدائية وفيها تتلمذ على يد علماء مثل الشيخ عبد الرحمن البستاني الذي أخذ عنه العربية والفارسية والتركية، ثم اتصل بشيخ عصره عبد الغني الغنيمي الميداني(١٢٢٢هـ ـ /١٢٩٨هـ ـ) وهو فقيه أصولي نظار،

قال عنه المؤرخ محمد كرد علي إنّه كان:«على جانب عظيم من التقوى والورع يمثل صورة من السلف الصالح، فطبع الشيخ طاهر بطبعه، وأنشأه على الأصول العلمية الدينية، وكانت دروسه دروسا صافية المشارب، يرمي فيها إلى الرجوع بالشريعة إلى أصولها والأخذ من آدابها بلبابها، ومحاربة الخرافات، وإنقاذ الدين من المبتدعين والوضاعين»(٨)، وقد درس عليه حاشية السعد التفتازاني، والتلويح على التوضيح لصدر الشريعة رحمة الله عليهما. كما درس العلوم: الطبيعية، والرياضية، والفلكية، والتاريخية والأثرية، وما إن بلغ الثلاثين حتى أتقن أكثر لغات الشرق مثل: التركية، الفارسية، السريانية، العبرية، الحبشية، العربيـــة، والأمازيغية لغة أهله الأصلية، بالإضافة إلى اللغة الفرنسية كلغة غربية(٩).

وهذه الموهبة وهذا النبوغ جعلاه يحظى باحترام الكثيرين. وصار يشهد له بغزارة العلم تحصيلا وإنتاجا. يقول المؤرخ محمد كرد علي:«كان متضلعاً في علوم الشريعة، وتاريخ الملل والنحل، منقطع القرين في تاريخ العرب والإسلام، وتراجم رجاله ومناقشات علمائه ومناظراتهم و تآليفهم ومراميهم، وكان إماما في علوم اللغة والأدب، وهو هكذا في علوم الشريعة لاسيما في التفسير والحديث والأصول، إنه خزانة علم متنقلة»(١٠). ولا أدل على ذلك من الكتب الكثيرة التي تركها والتي توزعت على مختلف العلوم الإسلامية.

أما عن شخصيته فجل الذين ترجموا للشيخ طاهر الجزائري ذكروا أنه اتصف بكل مواصفات الشخصية القوية من حدة ذكاء، وغزارة علم، ورهافة حس، وعلو همة، بالإضافة إلى القوام البدني؛ فاهتموا بمختلف صفاته الخلقية والخلقية على حد سواء؛ فعن صفاته الخلقية فقد وصف بأنه حسن الطلعة، واسع الجبهة، معتدل القامة، حنطي اللون، كث اللحية، أسود الشعر والعينين؛ سريع الحركة، كما أنه وصف بعصبية المزاج، وهذه عموما صفات الفرد الجزائري، كما أنه عاش ومات دون أن يتزوج. وقد اعتبر مترجموه عدم ارتباطه بالأسرة هو الذي جعله يعطي عمره كله للعلم فتفرغ له بشكل كلي، كما أنه كان يتساهل في مظهره ولا يأبه للتأنق، وكان يحب السباحة والسياحة والمشي على الأقدام رياضة. و كان لا ينام إلا قليلا فيقضي ليله سهرا ويواصله بالنهار بحثا ودراسة وتعليما.أما صفاته الأخلاقية فقد عرف بعفة النفس لا يأخذ شيئاً إلا بمقابل، وكانت للكتاب عنده قيمة كبيرة وما يؤكد ذلك حرصه الشديد على الكتاب حتى إذا أراد بيعه فلم يكن يرضى أن يبيع كتبه لأي كان، على الرغم من الظروف القاهرة التي ألمت به في أواخر حياته والتي أجبرته على بيع كتبه ليعيش منها، لكنه كان ينتقي الشخص الذي يبيع له كتبه فكان لا يبيعها إلا لمن يقدرها قدرها بأن ينتفع وينفع بها مهما كان الثمن الذي يدفع له. كما عرف الشيخ طاهر الجزائري بالزهد فقد كان بعيداً عن مظاهر الترف والأبهة على الرغم من صداقاته الكثيرة، وعلاقاته الواسعة، وتنقلاته. على الرغم من ذلك لكنه كان لا يأبه بشيء من أمور المظهر، وتجلى زهده على مستوى

آخر طبع علاقاته فكان لا يظاهر ظالما لغنم يصبه، ولا صاحب غنيا للانتفاع بغناه، وهذا لأن الشهرة لم تكن تهمه.

وكان حريصا على اغتنام وقته والانتفاع به، وقد اغتنم عمره في طلب العلم ونشره وهذا ما جعله يدمن على شرب القهوة حتى يجافي النوم ما أمكنه ذلك، ومن مظاهر حرصه على طلب العلم أنه كان يحمل بعض الكتب التي تعتبر كتب جيب ليقرأ حيث تتيسر له القراءة كي لا يضيع شيء من وقته، وفي هذا يقول أحد تلامذته:«كان لا يذر مزاولة العلم في كل وقت وحين ما بين تصنيف وتنقيح، أو بحث وتنقيب، أو مذاكرة ومطالعة، وإذا استحسن كتابا يعاود مطالعته مرارا عديدة»(١١) وعلى الرغم من هذا الإدمان على المطالعة أثر عنه أنه كان ينصح غيره بالإقلال من القراءة أيام العطلة والإكثار من الرياضة والتنقل في الحدائق؛ ذلك أن الانعكاف على الكتب يحبب الوحشة والانعزال إلى النفس عن الناس، فتصبح نفورا من كل جليس(١٢) مما اشتهر به أيضاً طيب الكلام فكان لا يتفوه بما ينبو عنه السمع أو يبادر إلى هجر أحد وهذا على الرغم من حدة طبعه كما سبقت الإشارة، فقد كان: «لا يعرف الهجر، ولا يسب سبا قبيحا، هذا مع حدة ظاهرة فيه إذا صفا ذهنه تفصح عبارته في محاضرته، و إلا فيعتريها شيء من اللكنة المغربية ممزوجة بالعامية الدمشقية، ولم يجر لسانه بجملة واحدة باللهجة المصرية مع أنه أقام في مصر أعواما كانت تكفي لتقلب فيه اللهجة الشامية إلى اللهجة المصرية، وله تعبيرات خاصة وأساليب في مصطلحاته، ونبراته لطيفة تحلو من فمه، وما أحصي عليه أن نطق يوما بفحش أو هراء أو سب، أو استعمل ما ينافي الأدب ويقدح في المروءة، ويمزح ويتندر أحيانا» (١٣) مما اتصف به الشيخ طاهر الجزائري صداقاته الكثيرة، فإيمانه بالعلم وضرورة تبليغه جعله يقدم العلم لطالبه مهما كان جنسه أو معتقده، وهذا الذي جعله يعقد صداقات كثيرة مع غير المسلمين بمن فيهم كبار المستشرقين في العصر الحديث من أمثال: مرغليوث، وجولدزيهر، وحتى بعض اليهود والنصارى، بالإضافة إلى علاقاته بالمسلمين من مختلف المذاهب والفرق. وقد كان لهذه المواصفات التي حباه الله بها، ثم لعلمه الغزير الأثر الجلي في مواقفه وآرائه في مسائل كثيرة، تلك الآراء التي تعتبر حكما تلخص لنا تجربة الشيخ طاهر في ميادين الحياة كلها؛ فمثلا عن سر النجاح والإخفاق في الحياة كان يقول: «إذا أردتم النجاح فلا تلقوا بآذانكم لما يقال فيكم من مدح وقدح، وسيروا إلى الهدف بخطى ثابتة تفلحوا، واتقوا إضاعة الوقت بالقال والقيل... وفي هذا عمل بحديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي نهى فيه عن القيل والقال، بل كان الشيخ طاهر يرى أن رضى الناس جميعا على الإنسان نقيصة وليست ميزة تحسب له؛ لأن الذي أدرك رضى الناس لا يعدو أن يكون منافقا لعوبا»، لذا كان يقول: لو بلغني أن

أهل البلد كلهم راضون عني، ليس لي منهم عدو لعددت نفسي ساقطا؛ لأن من يرضى عنه كل الناس لا يكون إلا خداعا منافقا، يظهر لكل واحد بما يرضيه، والمصلح لا يخلو من أعداء وأصحاب...، وبخصوص مطابقة السر للعلانية في حياة الفرد كشرط من شروط النجاح والاتزان نجده يقول: إياكم أن تخطوا في رسائلكم إلى إخوانكم ما لا تريدون أن تقولوه جهرة، فكل ما يكتب لا يؤمن نشره، يفتضح به صاحبه فيؤذيه ولا ينفعه(١٤) وعن العلم وأهميته وحاجة الإنسان إليه في كل الأحوال يدعو إلى ضرورة تعلم العلم مهما كان، حتى وإن كان الإنسان لا يدرك نفعه في العاجل، ولذلك عليه أن يتعلم من العلم ما أتيح له فيقول: تعلموا ما تيسر لكم تعلمه ولو لغة مالطة، فقد يجيء زمن تحتاجون إليها وإياكم أن تقولوا: إنها لا تدخل في اختصاصنا، فالعلم كله نافع والمرء يتعلم ما حسنت به الحياة... ومما كان يحث عليه أن لا يبقى أهل العلم ينتظرون منصبا أو وظيفة يعتمدونها في معاشهم بل كان يرى أن يتعلموا إلى جانب العلم الحرف التي يحصلون بها العيش الكريم فيقول: تعلموا العلم لله ولفائدة العلم ولذته، وليكن لكل واحد منكم صناعة أو تجارة، أو زراعة تعيشون منها أحراراً حتى لا تحتاجوا إلى قرع أبواب الملوك والحكومات، فإذا احتاجوكم نادوكم، و إلا فأنتم بما لكم من أسباب المعايش لا تحتاجونهم (١٥). وفي مجال الإصلاح والعمل النهضوي يرسم الشيخ طاهر نظرة متميزة في كيفية الخروج من دائرة التخلف واللحاق بالأمم المتقدمة، هي ذات الطريقة التي صارت تعرف في الكتابات المعاصرة بالطريقة التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة فيقول: إن أفضل الطرق في إنهاض شعب تثقيفه بثقافة العصر، وثقافة الدين، وهذه طريق طويلة ولكنها أمينة الفائدة لا تخرج عن طريق النشوء الطبيعي، أما القول بالتوارث وطرق العنف فقد تنجح، ونجاحها قليل وليست مضمونة... وكان يرى أنه من شروط نجاح العمل النهضوي الاقتباس والأخذ عن الأمم المتقدمة فيما ينفع وعدم الانغلاق على الذات فيقول: إن الاقتباس عن الأمم المترقية دليل على النباهة لا كما يظن البله من أن في الاقتباس غضاضة. ونريد بالاقتباس ما يشعر به هذا اللفظ من تلقي الأمور النافعة (١٦) هذه المواقف وهذه الآراء للشيخ طاهر الجزائري لا شك أنها تنم على سعة الأفق وغزارة العلم، وعمق التجربة، والتوازن في الموقف، وهذه خصائص العلماء العاملين، وهو أحدهم فكل الذين ترجموا له يوردون ذكره على أنه أحد رجالات الإصلاح في بلاد الشام في العصر الحديث. ولهذا نجد الدكتور أبو القاسم سعد الله في حديثه عن دور المهاجرين الجزائريين في النهضة العربية في بلاد الشام ويذكر إلى جانب الأمير عبد القادر وأسرته الشيخ طاهر الجزائري فيقول: «لم تكن أسرة الأمير وحدها في الميدان، فقد ظهرت إلى جانبها أسماء لامعة من المهاجرين ساهم أصحابها في عدة ميادين تهم القضية

العربية، ومن أبرزهم بلا منازع الشيخ طاهر بن صالح الجزائري المعروف بالطاهر السمعوني، فقد كان لهذا الشيخ فضل كبير في بعث الثقافة العربية، وتكوين جيل من الأدباء والمفكرين والسياسيين بالإضافة إلى دوره في حزب اللامركزية وإنشائه، وإدارته لعدة مؤسسات مثل: المكتبة الظاهرية» (١٧) من هنا ندرك أن الجهود الإصلاحية للشيخ طاهر كانت متنوعة ولكن المجال الذي طغى على هذه الجهود هو مجال التربية والتعليم والذي توزع بين التدريس، والتفتيش، وإنشاء المدارس والمكتبات، وإنشاء الجمعيات الخيرية، وتأليف الكتب والكتب المدرسية خاصة، و الانخراط في المجامع العلمية، بالإضافة إلى الندوة الفكرية التي كان يعقدها في أواخر حياته، والتي كان يؤمها نخبة من المفكرين والعلماء. ...وغير ذلك.أما عن التدريس فقد تصدى له لأول مرة في المدرسة الظاهرية الابتدائية، كما ساهم في فتح نحو إحدى عشر مدرسة تسعة منها خصصت للذكور وانتظم في سلكها المئات من الطلبة والطالبات، ولم يطل الوقت لتعيينه مفتشا عاما على المدارس الابتدائية في المرحلة التي كانت فيها بيروت من متصرفيات دمشق، فبذل جهدا كبيرا في خدمة التعليم في هذه المرحلة. قال عنها الأستاذ محمد كرد علي: «وفي هذه الحقبة ظهر نبوغ شيخنا وعبقريته في تأسيس المدارس واستخلاص القديمة من غاصبيها، وحمل الآباء على تعليم أولادهم، ووضع البرامج وتأليف الكتب اللازمة» (١٨) كما ساهم في تأسيس الجمعية الخيرية، وهي الجمعية التي كان هدفها الرئيس مواجهة تحدي النشاط التعليمي للإرساليات التبشيرية التي توالت على دمشق، و حظيت هذه الجمعية التي أسسها الشيخ طاهر الجزائري بدعم الوالي التركي في ذلك الوقت مدحت باشا، وقامت بفتح مدارس كثيرة لمجابهة العمل التبشيري النصراني. وقد تحولت هذه الجمعية في مرحلة لاحقة إلى ديوان للمعارف، وعين الشيخ طاهر مفتشا له. و في هذه المرحلة الثانية من عمر الجمعية قام الشيخ بعدة أعمال جليلة منها: إقناع المسلمين بتعليم أبنائهم وبناتهم، و كان إقبالهم على التعلم أن زاد من إنعاش الحركة التعليمية في بلاد الشام. كما أنشأ مطبعة حكومية قامت بطبع الكثير من الكتب المدرسية التي اعتمدت كمقررات للطلبة، ومن الأمور المهمة التي تحسب له في مجال التعليم دعوته إلى تعلم العلوم جميعا دينية ودنيوية، فلم يفصل بينها، وهذا لأهمية العلوم الدنيوية في العمل النهضوي، ولذلك يمكن القول أن جهوده في ميدان التعليم لم تكن تقليدية بحتة تعتمد على الطرق السائدة التي عرفت في المشرق العربي. بل فيها جوانب تجديدية منها هذا الجانب ولعل ما جعل الشيخ يهتم بهذا الجانب بالإضافة إلى تكوينه الإسلامي الأصيل إطلاعه على الثقافة الغربية من خلال امتلاكه للغة الفرنسية واحتكاكه بالمثقفين من مختلف التيارات والمشارب بما في ذلك المستشرقين.من إنجازاته في ميدان الإصلاح أيضا تأسيسه لدار الكتب الظاهرية

عام١٢٩٦هـ ـ /١٨٧٨م، في البداية جمع فيها مخطوطات بعض المدارس التي كانت مبعثرة ثم اتسعت إلى أن أصبحت من أهم المكتبات الإسلامية في المشرق العربي. وبعد مدة أنشأ في القدس مكتبة أخرى هي المكتبة الخالدية نسبة إلى الشيخ راغب الخالدي التي احتوت كتبه وكتب أسرته، ونتيجة نشاطه في تأسيس المكتبات عهدت إليه الحكومة العثمانية سنة ١٨٧٩م بالتفتيش على خزائن الكتب في سوريا والقدس، ثم أقيل منها عام ١٨٨٦م؛ أي أنه مكث في مهمته هذه سبع سنوات. و عرضت عليه مناصب أخرى خارج مجال التعليم لكنه رفض مخافة أن يكون فيها تأييد للظلم أو الجهل.من أهم ما ميز النشاط التعليمي للشيخ طاهر الجزائري تأسيسه لحلقة أو لندوة فكرية، وهي الندوة التي عرفت باسمه)حلقة الشيخ طاهر) والتي كانت تعنى بمناقشة محاور علمية كثيرة منها محور تعلم علوم الغرب، وكان لها صداها فكانت يؤمها كبار مثقفي سورية ومتعلميها منهم: الشيخ جمال الدين القاسمي، ومحب الدين الخطيب، والأستاذ محمد كرد علي...وغيرهم.وفي سنة ١٣٢٥هـ ـ / ١٩٠٧م تعرض الشيخ طاهر لمضايقات من طرف السلطة فهاجر إلى مصر، واستقبل بترحاب كبير من طرف علمائها وأدبائها ومنهم أحمد تيمور باشا وأحمد زكي باشا، ومكث بمصر ثلاث عشرة سنة، وعرضت عليه مناصب هناك فرفض ولكنه اشتغل في تحرير بعض الصحف، وتخللت إقامته بمصر زيارة إلى الجزائر حوالي سنة ١٩١٢م، وبها نزل ضيفاً على الشيخ محمد السعيد بن زكري المفتي المالكي والأستاذ بالمدرسة الثعالبية(١٩). وفي مصر أصيب بمرض الربو الذي أثقله فعاد إلى دمشق سنة ١٣٣٨ه ـ /١٩١٩م وعين فور عودته مديرا عاما لدار الكتب الظاهرية وعضوا في المجمع العلمي العربي، ولكنه لم يلبث بعد عودته هذه إلا أربعة أشهر، وتوفي بعدها رحمة الله تعالى عليه وكان ذلك يوم ٥ جانفي ١٩٢٠م. وبوفاته فقدت الأمة أحد علمائها الكبار، ورثاه أهل العلم والفكر ومنهم الأستاذ أحمد زكي باشا بكلمة مما جاء فيها: «كنت أرى فيه الأثر الباقي، والمثال الحي، والصورة الناطقة لما كان عليه سلفنا الصالح من حيث الجمع بين الرواية والدراية، في كل المعارف الإسلامية وبين الدأب على نشرها بعد التدقيق والتمحيص واستثارة خباياها وإبراز مفاخرها» (٢٠).

من أهم ما أنجز الشيخ الكتب الكثيرة التي ألفها والتي بقيت لأجيال المسلمين بعد وفاته بعدما انتفع بها جيله في حياته، وقد توزعت كتاباته على مختلف العلوم الإسلامية فهو بذلك يذكرنا بعلماء الإسلام الأوائل الذين تميزوا بالموسوعية من أمثال: الرازي والغزالي وابن تيمية وغيرهم، وقد ترك الكثير من الكتب بعضها مطبوع وبعضها الآخر لا يزال مخطوطا، وقد اعتبر أسلوبه في الكتابة من الأساليب التجديدية إذا ما قورن بأساليب عصره، وأهم جانب تجديدي هو تبسيط الأسلوب وتقريب العلم إلى المبتدئين فكان أسلوبه خاليا من الحشو خاليا من كثرة النقول والردود وغير ذلك من مظاهر الكتابة الكلاسيكية. ومن كتبه: توجيه

النظر على أصول أهل الأثر في علوم الحديث، ومنها تدريب اللسان على تجويد البيان في علم التجويد، والجواهر الكلامية في العقيدة ...وغير ذلك، وقد أحصى مترجموه كتبه وذكروا أنها بلغت خمسة وثلاثين كتابا توزعت على مختلف المعارف والعلوم.ثانيا نظرته إلى تدريس علم العقيدة من خلال ذكر مؤلفات الشيخ طاهر الجزائري يمكن القول إنه لم يكن باحثا متخصصا في علم معين، ولم يكن باحثا في علم العقيدة، وإنما كان عالما موسوعيا على النحو الذي كان عليه علماء الإسلام في القديم فقد كتب الفقه، وفي أصول الفقه، وفي الحديث، و في اللغة، وفي العقيدة...وغير ذلك من المجالات العلمية، ومادامت هذه الدراسة مركزة على طبيعة رؤيته لتدريس العقيدة فينبغي الإشارة إلى أمرين: أولهما طبيعة علم العقيدة فهو علم يمتاز بخصوصية وبحساسية مواضيعه ولذلك آثر وأشاع الاهتمام بالفقه والحديث أكثر من اهتمامهم بالبحث في العقيدة لخطورة النتائج طبعاً. والثاني أن ما كتبه الشيخ طاهر الجزائري في باب العقيدة لم يكن تأليفا تأسيسيا ولا عرضا لشبهات والرد عليها كما كان يفعل علماء العقيدة في القديم، بل كان ما كتبه في هذا الباب هو كتب مدرسية تهدف إلى تعليم التلاميذ مسائل العقيدة وتبني في نفوسهم التصور الصحيح لحقائق: الألوهية والوجود والنبوة والغيب...وغير ذلك من أصول الدين التي تنبني عليها فروعه وأحكامه العملية. ولهذا تهتم هذه الدراسة بنظرته إلى تدريس العقيدة. وهذا يقتضي منا العودة إلى ما كتبه الشيخ طاهر كمقررات لمادة العقيدة لنستنبط منه ملامح هذه النظرة. إذا عدنا إلى مؤلفاته في هذا الباب فقد سبقت الإشارة إلى أنه لم يترك كتبا كثيرة في باب العقيدة، وإنما تـ ـــ رك لنا كتابين اثنين: أحدهما الجواهر الكلامية في العقائد الإسلامية، و الثاني هو الجوهرة الوسطى في قواعد العقائد. وكلاهما من كتبه المطبوعة، أما الجواهر الكلامية فقد طبع طبعات عديدة؛ منها طبعة جزائرية صدرت عن ديوان المطبوعات الجامعية. أما الجوهرة الوسطى فهو وإن كان كتابا مستقلا إلا أنه في أصله إضافة إلى الجواهر الكلامية، وقد تضمن مسائل مختلفة من العقيدة. من خلال هذين الكتابين يمكن الوقوف على ملامح نظرة الشيخ طاهر الجزائري لتدريس علم العقيدة وتتجلى معالم هذه النظرة فيما يلي:

١ ـــ العقيدة: مسألة التعريف. حينما نعود إلى كتب العقيدة لدى علماء الإسلام في القديم لا نجد لديهم تعريفا اصطلاحيا للعقيدة، بل إن حتى مصطلح العقيدة كان محدود الاستعمال ولم يكن على النحو السائد في الكتابات الحديثة والمعاصرة، وقد تضمنت كتب القدامى تسميات متعددة لعلم العقيدة، مثل: علم التوحيد، علم الكلام، علم أصول الدين... وغيرها.

وقد سادت تسمية علم العقيدة بعلم الكلام في معظم كتب الذين كتبوا في علم التوحيد، حتى إنهم إذا جاؤوا لتعريفه اصطلاحيا يعودون إلى تعريف الفارابي على أساس أنه أقدم تعريف ورد إلينا وهو التعريف الذي قال فيه: «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»(٢١)

وبطبيعة الحال على الرغم من الجدل الدائر بين علماء الإسلام هل علم الكلام هو علم العقيدة أم لا، لكن الذي لا خلاف فيه بينهم هو أن تعريف العقيدة تعريفا اصطلاحيا لم تتضمنه كتب القدامى، وإنما تضمنت التسميات الأخرى كعلم التوحيد وعلم الكلام وتعريفاتها. أما علم العقيدة، فلم يوضع له تعريفا اصطلاحيا، وهذا على الرغم من أن كتب بعضهم تضمنت كلمة عقيدة، كما هو الشأن بالنسبة لكتاب الإمام ابن تيمية رحمة الله عليه الموسوم بـ : العقيدة الواسطية، أو كتاب الإمام الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. لكن بالنسبة للتعريف بعلم العقيدة اصطلاحيا لا هذا الكتاب ولا ذاك احتوى على تعريف العقيدة اصطلاحيا. باستثناء إشارة ابن خلدون التي تدل على مسمى العقيدة والتي وردت في معرض التمييز بين العقيدة وعلم الكلام (٢٢) باستثناء ذلك، وبناء على ما تقدم يمكن القول أن تسمية علم العقيدة بهذه التسمية واعتمادها أكثر من غيرها على مستويات مختلفة من المساجد إلى الكليات الإسلامية التي تدرس هذا العلم، والتي جعلته اختصاصا من الاختصاصات الشرعية، بناء على ذلك يمكن القول إن هذه التسمية حديثة وليست قديمة، وقد تضمنتها كتب بعض المعاصرين فقد تطرق إلى تعريف العقيدة الدكتور عبد المجيد النجار في كتابه مقتضيات منهجية لتطبيق الشريعة الإسلامية، وتطرق إليه أيضاً الدكتور محمد الزحيلي في كتابه تعريف عام بالعلوم الشرعية، وتطرق إليه الدكتور عبد الرحمن حبنكه الميداني في كتابه: الوجيز في العقيدة الإسلامية.وهذه التعريفات وغيرها تعتمد الآن على أن أصحابها سبّاقون، وإن كانت من حيث المضمون لا تختلف كثيرا عن التعريف القديم لعلم الكلام، ماعدا الإضافات التي روعيت فيها بعض إفرازات العصر كظاهرة العلمانية والتي أشار إليها الدكتور النجار، والنزعات الفلسفية التي أشار إليه الشيخ حبنكه الميداني الذي تطرق إلى تعريف العقيدة بكيفية تعليمية قدم المثال قبل طرق المسألة ثم قال بأن: العقيدة هي الإيمان بالشيء إلى حد أن يصبح ذلك الشيء هو المحرك للعواطف والموجه للسلوك (٢٣) وقد كان الشيخ حبنكة الميداني في تعريفه يعتمد على التمثيل أكثر من جعله التعريف مطابقا لموضوع علم العقيدة. و هذا التعريف كان مسبوقا بتعريف آخر هو تعريف الشيخ طاهر الجزائري، الذي يقول فيه:«العقيدة الإسلامية هي الأمور التي يعتقدها أهل الإسلام أي يجزمون بصحتها» (٢٤) إذا تأملنا هذين التعريفين بكل تأكيد تعريف الشيخ طاهر الجزائري أقدم من تعريف غيره، وعليه يمكن اعتباره أول من وضع تعريفا اصطلاحيا للعقيدة في العصر الحديث.لقد بدأ الشيخ طاهر كتابه الجواهر الكلامية بتعريف العقيدة، وهذا لأهمية التعريف من الناحية المنهجية، إذ لا يمكن أن يبدأ الإنسان الكلام في موضوع معين دونما التطرق لتعريفه، وهذا ما صارت تركز عليه المناهج الحديثة، مما يدل على أنه هناك مراعاة للجانب المنهجي عنده، وهذا إذا ما قورنت كتابات الشيخ طاهر الجزائري بغيرها من كتب العقيدة التي ارتبطت بالعمل الإصلاحي كرسالة



التوحيد لمحمد عبده، أو العقائد الإسلامية للشيخ عبد الحميد بن باديس، أو كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب... إذ لم يرد في هذه الكتب تعريف العقيدة.

٢ ـ النظر العقلي: على الرغم من النزعة الأثرية البادية في كتابات الشيخ طاهر الجزائري، وفي طريقة عرضه لمسائل العقيدة وعلى الرغم من إشادته بموقف السلف واعتباره الموقف الأصح إلا أنه كان يطرح وجه الحاجة إلى العقل وأشار إلى ثنائية النقل والعقل. وقد جاءت مقدمة كتابه الجوهرة الوسطى في تعداد المواقف العقلية التي من خلالها وصل إلى أن العقل حليف للنقل وأنه من مسالك المعرفة ومصادرها فالعقل عنده: «جوهرة نفيسة من جواهر الملإ الأعلى، لا تعادلها جوهرة من جواهر الملإ الأدنى، وهبها إياه العليم الحكيم، فضلا منه ومنة، ليعرف قدرها ويضعها في منزلتها التي تستحقها، و إلا كان مخلا للحكمة، غير مجل للنعمة» (٢٥). و في هذا كما نجده يعرفنا بحقيقة ملكة العقل نجده أيضا يعرفنا بوظيفتها وضرورة وضع هذه الملكة في موضعها، ولا شك أن موضعها هو توظيفها في معرفة الحقائق، وأجل هذه الحقائق هي الحقائق العقدية. ولهذا حينما نجده يتحدث عن وسائل المعرفة يذكر بأنها ثلاثة: «الحواس والعقل والخبر الصادق» (٢٦). وقد انتقد الحس ورأى عدم الاعتماد عليه في الكثير من الأمور، وبالتالي تكون محدوديته في تحصيل المعارف وإدراك الحقائق جلية، ومن ثم لا يعول عليه دائما وأنه لا يوثق بحكمه إذا انفرد ولذلك فـ ـــ : «الحكم بمقتضى الحس كثيرا ما يكون غلطا، فإن أقوى الحواس هو البصر وهو يرى الظل ساكنا ثم بعد حين يظهر له أنه لم يكن ساكنا، بل متحركا، ولم تظهر حركته ابتداء لعدم حصولها ابتداء بل بالتدريج» (٢٧). فيكون البديل عن الحس في هذا هو العقل، ولهذا يميل الإنسان إلى إدراكات العقل ويطمئن لها أكثر من المحسوسات. وقد أشار الشيخ طاهر إلى الإنسان في حالة تركه للحس ولجوئه إلى العقل بأنه:«إذا نظر في العقل تراءى له نور من عالم القدس، تسمو به النفس، وهو يسمو على الحس، ثم إذا رأى إشراقه على كل كلي وجزئي، ومرئي وغير مرئي، ازداد إقبالا عليه وركونا إليه»(٢٨) ورغم هذه الأهمية التي يتوفر عليها العقل إلا أنه قد لا يوثق به هو الآخر؛ لأنه إذا لم يكن له ضابط يقيده ويوجهه فإنه قد يؤدي إلى الخطأ، فقال عنه: «إذا أنشط من عقاله عرف أنه غلا في مقاله، وتجاوز حده ولم يقف عنده، وأنه نظر بعين الهوى فهوى فيما فيه هوى» (٢٩). و إذا كان هذا حال العقل وأنه غير مأمون النتيجة من جهة، ومهم في عملية المعرفة من جهة أخرى. يرى الشيخ طاهر أن هذا العقل لا بد له من سند يستند إليه وموجه يوجهه وهذا الموجه هو الخبر الصادق المتمثل في الوحي، لهذا يقول: «أول ما يلزمه في هذا الطريق أن يكون عنده محك للنظر، ومعيار للعلم ليزن بالقسط، ولئلا تدخل عليه الشبهة، فيلتبس عليه ما هو كالذهب بما هو كالشبه» (٣٠)

وعن كيفية وصول العقل وإدراكه لهذه الحقائق العقدية يشير الشيخ طاهر إلى بعض المسالك العقلية التي اعتمدت عند علماء العقيدة في القديم مثل مبدأ السببية الذي انطلق منه لإثبات خالق الموجودات وهو الله عز وجل مؤكدا مضمون مبدأ السببية الذي يقضي بأن حدوث شيء ما بلا سبب من المحال، ويتعلق بهذا المبدأ العقلي أمر آخر وهو مسألة بطلان التسلسل؛ فالأسباب لا بد أن تنتهي إلى مبدأ، أو كما قال إلى أول يكون عليه المعول(٣١). طبعا النتيجة المتوصل إليها من وراء توظيف هذا المسلك العقلي هي إثبات وجود الله عز وجل بالدليل العقلي ويعلم الإنسان بذلك أن له وللموجودات جميعا موجدا إليه المنتهى. وبذلك يصل العقل إلى الإيمان بالله عز وجل. وهنا يتميز الشيخ طاهر بموقفه التوفيقي الجلي بين العقل والنقل وأن تدريس العقيدة يحتاج إلى امتلاك طاقة تجريدية وامتلاك المبادىء العقلية التي بها يمكن تصور وتقديم نمط من الاستدلال على صحة مسائل العقيدة، وهذا ما يحتاج إليه طالب العقيدة بشكل خاص حينما يكون مبلغا لها وبشكل أخص في خطابه لغير المسلمين، ولذلك يرى الشيخ طاهر تكامل النظر العقلي مع الوحي ويؤكد ذلك في قوله: اعلم أن العقل لا يهتدي إلا بالشرع، و الشرع لا يتبين إلا بالعقل...ممثلا لذلك بالأساس والبناء؛ فالعقل كالأساس و الشرع كالبناء، ولن يغني أساس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس(٣٢)

٣ ـــ البعد عن التنظير: تميز الشيخ طاهر الجزائري في عرضه للعقيدة، ويعود ذلك إلى كونه لم تكن كتاباته في العقيدة تأليفا ابتدائيا، أو ردا على شبهة أو إجابة على سؤال أو غير ذلك من بواعث التأليف التي عرفت عند القدامى.ومما تميزت به طريقة الشيخ طاهر في عرضه لقضايا العقيدة عرضها بكيفية تعليمية تربوية بعيدة عن الطابع التنظيري الذي تميزت به كتب العقيدة عند الأوائل، فلم نجده يثير مسائل متميزة اجتهد في مناقشتها، بل اكتفى بعرض أصول الإيمان في الجواهر الكلامية، فجاء هذا الكتاب في شكل سؤال وجواب، وهذا لكون كتاباته في العقيدة كتابات مدرسية بالدرجة الأولى وهي طريقة نادرة في الكتابة في العقيدة على هذا النحو. ومن المعلوم أن الكتابات المدرسية يراعى فيها الطابع البيداغوجي التربوي، وهذا ما يقتضي عملية الحوار التي تكون بين المعلم والطالب، والتي أداتها الأساسية السؤال والجواب أو الطرح الإشكالي كما يعرف في المناهج الحديثة. وقد جاء على هذا النحو كتابه الجواهر الكلامية؛ فهو كله سؤال وجواب.فمثلا نجده يسأل ما أركان العقيدة الإسلامية؟ ويجيب أركان العقيدة الإسلامية ستة أشياء، وهي: «الإيمان بالله تعالى، والإيمان بملائكته، والإيمان بكتبه، والإيمان برسله، والإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالقدر».(٣٣). وفي هذه الإجابة دليل على بعد الشيخ طاهر عن التنظير في مسائل العقيدة؛ فمن المعلوم عند علماء العقيدة أن مسألة القضاء والقدر من أصعب المسائل، إذ إنها أثارت جدلا كبيرا عند القدامى وأسفرت مجادلاتهم على بروز ثلاث نظريات في هذا الموضوع هي: نظرية الجبر

التي قالت بها الجهمية، ونظرية الخلق التي قالت بها المعتزلة، ونظرية الكسب التي قال بها الأشاعرة.إذا عدنا إلى الشيخ طاهر فلا نجد الحديث عن هذه النظريات، ولا الإشارة إليها، ولا إلى طرحها من وجهة نظر جديدة، ثم نجده في هذه المسألة يسأل مرة أخرى، كيف الاعتقاد بالقضاء والقدر؟ ويجيب: «بأن نعتقد أن جميع أفعال العباد، سواء كانت اختيارية مثل القيام والقعود والأكل والشراب، أو اضطرارية مثل طول الإنسان، وقصره، وبياضه وسواده ، كائنة بإرادة الله تعالى وتقديره في الأزل وعلمه بها قبل وقتها» (٣٤).

٤ ــ التبسيط: مما تميزت به نظرة الشيخ طاهر لتدريس العقيدة أيضا تبسيط مسائلها، وليس هذا الأمر خاصا بعلم العقيدة فقط بل اعتبرت هذه إحدى خواص منهج الشيخ طاهر في تعاطيه مع مسائل العلوم بشكل عام، بل اعتبر من أهم أعماله الإصلاحية فمن «أجلّ أعماله تبسيط العلوم الشرعية، وعرضها على الناشئة بأسلوب جذاب، يدفع العقول إلى التفكير»(٣٥)، وإذا كانت هذه صبغة كتاباته بشكل عام في مجال العلوم الشرعية فإنها كانت بشكل خاص في مجال العقيدة، وهذا رغم صعوبة مسائل العقيدة وحساسيتها مما يدل على استيعابه لمسائلها؛ لأن تبسيط مسألة من مسائل العلم لا يتأتى ما لم يكن صاحبها من المحيطين بمسائل ذلك العلم.ويأخذ الأمر أهمية خاصة إذا كان يتعلق بعلم بأكمله وهو علم العقيدة بشكل خاص؛ لتكامل العلوم الشرعية من جهة ولخطورة وصعوبة علم العقيدة من جهة أخرى، وعن هذه الخاصية – تبسيط الكتب- التي طبعت كتابات الشيخ طاهر بشكل عام ومنها كتاباته في مجال العقيدة عن هذه الخاصية قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: «إن الشيخ رحمه الله كان بارعا في رسائله وكتبه التعليمية، ومن حيث قدرته على تذليل صعاب العلم وتقريبه للمبتدئين، ولا يحسن هذا كل كاتب، وكان محققا في كتبه الكبيرة ولم يكن كغيره كحاطبي ليل» (٣٦) ومن وجوه هذا التبسيط الذي تميزت به طريقة الشيخ طاهر في عرضه لقضايا العقيدة الابتعاد عن أساليب المتكلمين ومصطلحاتهم التي تستدعي تخصصا نوعيا لفهمها والأخذ بإجرائيتها، لقد كان بعيدا عن ذلك و اكتفى بالتركيز على أصول الإيمان وأركانه، وهذا خاصة في كتابه الجواهر الكلامية إذ أنه لم يزد عن أركان الإيمان التي تضمنها حديث جبريل(٣٧) وهي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره. لقد اكتفى بهذه الأركان أما غيرها فقد كان يرغب في الابتعاد عنه وتركه، ولذلك حينما تحدث عن مسألة الجوهر الفرد وهي من أهم المسائل التي ناقشها المتكلمون استحسن عدم الخوض في مثلها خشية القول بغير علم وذكر القاعدة النفيسة عند أهل النظر: خذ من زمانك ما صفا ودع ال ــ ذي فيه الك ــ در

٥ ــ تجاوز الخلاف: ومن ملامح نظرته أيضا تجاوز الخلاف، فقد عودتنا الدراسات الكلامية حتى التي تقدم في الجامعات الإسلامية أنها في عرضها لأي مسألة من مسائل العقيدة تتعرض إلى آراء الفرق فيها وتبرز أدلة كل فريق إلى درجة أن القارىء يقف على

عدة آراء متضاربة لا يقف على علم متكامل، أما ما فعله الشيخ طاهر الجزائري فقد تجاوز هذه الخلافات المذهبية وقد قدم أصول الاعتقاد كما هي مستوحاة من النصوص دونما خوض في هذه الخلافات. وهذا تماشيا مع المنحى التربوي الإصلاحي الذي كان الإطار العام الذي جاءت فيه كتاباته؛ فلم نجد ذكر لفرقة معينة وتصويبها وتخطئة الفرق الأخرى، ولم نجد ذكر للمسائل التي شذت فيها بعض الفرق وخالفت فيها غيرها، ولم نجد أيضا توظيف الأحكام من تفسيق، أو تبديع، أو تكفير ... أو غير ذلك. بل كانت نظرته لهذه المسألة تتمثل في كونه يقرر المسألة المراد طرحها ويسعى على أن يكون الاستدلال عليها من الكتاب والسنة بعيدا عن الخلافات الكلامية التي تضمنتها كتب علم الكلام.بل كان نقده موجها لغير المسلمين؛ فمثلا حينما تكلم عن ثنائية الوحي والعقل لم نجده يذكر طائفة من الطوائف الإسلامية ممجدة للعقل وأخرى مناوئة له، بل ذكر غير المسلمين من يثير هذه الشبهة التي تزعزع يقين المسلم ويرد عليها فيقول: «... وطائفة قالت تتبعنا الشرائع فوجدناها مشتملة على ما ينبو عنه العقل فعلمنا أنها ليست من عند الله. والجواب على ذلك أنهم: إن أرادوا بما ينبو عنه العقل ما يدل برهان العقل على استحالته كخلق الله تعالى مثله والجمع بين ضدين فهذا ما لا يرد به الشرع، وإن أرادوا به ما يقصر العقل عن إدراكه، ولا يستقل بالإحاطة بكنهه فهذا لا يوجب هذا الإنكار، فليس كل ما يدركه العقل محالا في نفسه» (٣٨) ويلاحظ على هذا كيف أنه يرد على غير المسلمين ولم يتطرق إلى الخلاف الداخلي، وهذا تماشيا مع طبيعة العمل الإصلاحي الذي جاءت في إطاره المقررات الشرعية التي وضعها الشيخ طاهر؛ لأن من أهم أهداف العمل الإصلاحي الحفاظ على وحدة المسلمين وعلم العقيدة أول العلوم التي يعول عليها في ذلك

٦ ـــ ترك التأويل: من ملامح نظرة الشيخ طاهر في تدريس العقيدة ترك التأويل، والدعوة إلى عدم الأخذ به، آخذا في ذلك بمذهب السلف في هذه المسألة معتبراً مذهبهم هو المذهب الحق، وهذه المسألة أخذت بعدا جدليا عند القدامى بين مجيز لها وناه عنها، وبين من وقف موقفا بين ذلك، وقد كانت من المواقف الشهيرة عند القدامى المنكر للتأويل موقف الإمام ابن القيم الذي أرجع كل المشاكل التي تعرضت لها الأمة إلى مسألة التأويل (٣٩). وعن هذا الموقف الذي وقفه الشيخ طاهر قيل: «سلك إلى الحقيقة أحسن طريقة ونجا من غوائل المجاز، وسهل عليه فهم كثير مما يعده الخلف متشابها من آيات الكتاب المنزل وأحاديث النبي المرسل صلى الله عليه وسلم»(٤٠) ولذلك نجده حينما تحدث عن الصفات وقف عند الصفات التي كانت محل خلاف بين مؤول لها وغير مؤول مثل صفة الاستواء الواردة في قوله تعالى:«الرحمان على العرش استوى»(طه/٥) فبعد أن عرض آراء المتكلمين في المسألة بين موقفه فقال: «والأصل في هذا الباب أن الصفات كالذات، فكما أن ذات الحق

سبحانه ثابتة حقيقة من غير أن تكون مشابهة لذوات الخلق، كذلك صفاته ثابتة حقيقة من غير أن تكون مشابهة لصفات الخلق»(٤١).

واستدل الشيخ طاهر على ذلك من خلال قياسه الصفات على بعضها بعضا فقال: «فإن قال قائل: لا أعقل استواء ولا نزولا إلا في الأجسام بناء على ما أدركه في الشاهد، قالوا له: كيف أدركت علما وقدرة في غير الأجسام وأنت لا ترى في الشاهد غير الأجسام؟ فإن كنت لا تبني إلا على ما تشاهد فالحال في النوعين واحد، فكيف أولت الاستواء والنزول، ولم تؤول العلم والقدرة، فإما أن تؤول في النوعين، أو تترك التأويل فيهما مثبتا لهما على وجه يليق بكمال ذي الجلال وجلال ذي الكمال»(٤٢).

والأمر نفسه حينما تحدث عن صفتي الرحمة والغضب وعرض فيهما رأي الخلف وانتقده ثم عرض رأي السلف ـــ الرأي الذي يدعو إلى ترك التأويل ـــ ورجحه واعتبر أن ذلك هو الطريق الموصل إلى الحقيقة فقال عن طريقة السلف هذه: «من عرف الدخول في هذه الطريقة نجا من غوائل المجاز، ووصل إلى الحقيقة»(٤٣). ولذا يعرض الشيخ طاهر موقف الذين دافعوا عن التأويل بحجة أن لا يقفوا عند التعطيل ويتجنبوا التجسيم ويرد عليهم بأن قولهم يؤدي إلى الاعتقاد بأن نصوص الوحي متشابهة في معظمها فقال: «وإن ظن ـــ المؤول ـــ أن ظاهره ـــ أي النص ـــ يقتضي ما يتصوره في الخلق، غير أن الدليل ألجأه إلى التأويل رعاية لجانب الحق أوقع في النفوس أن الشرع متشابه في أكثر المواقع، موهم لخلاف الواقع، وفي ذلك فتح لباب من المجاز يؤدي مهامه يظل فيها القطا، ولا ي ـــ ؤمن من الخطا» (٤٤) و يبدو من خلال هذا أن الشيخ طاهر في رده على المؤولة أن التأويل يفتح أبوابا لا يمكن أن تغلق ويضيع الهدف وتضيع الحقيقة، ولا شك أن ذلك من الأمور غير المحمودة، خاصة إذا لم يكن التأويل منضبطا بضوابط معينة تعين من يشتغل به على فهم المراد من النص أو أن هناك نصوص أخرى تؤكد المعنى الراجح، فالأولى ترك التأويل وأن ذلك أحسن الطرق في فهم صفات الله عز وجل، وهذا يقتضي من البداية معرفة أن صفات الله غير صفات المخلوقين ومن ثم فلا تقاس عليها فيقول: «وأما من عرف من أول الأمر أن صفات الخالق لا تشابه صفات الخلق، فحمل ما نسب إليه من صفات على ما يليق بكمال ذاته فقد سلك إلى باب الحقيقة أحسن طريقة»(٤٥).

خاتمة

بعد الوقوف على هذه الجوانب من حياة الشيخ طاهر الجزائري، وبعد الوقوف على أهم الملامح التي تشكل نظرته لتدريس علم العقيدة، بعد ذلك يمكن القول أن:

١ ـ الشيخ طاهر الجزائري شخصية لها حضورها القوي في مجال العمل الإصلاحي في العصر الحديث، ورغم ما كتب عن هذه الشخصية فهناك جوانب منها تحتاج إلى التعريف بها أكثر؛ فإذا كان إسهامه في تأسيس المكتبات قد تم التركيز عليه، فجهوده التي تمثل نظرته للبداغوجيا لا تزال تحتاج إلى دراسة.

٢ ـ من أهم الجوانب التي بذل فيها الشيخ طاهر الجزائري جهدا معتبرا بل يمكن القول أنه سخر لها حياته كلها هو ميدان التربية والتعليم. وذلك لأهمية التعليم في حياة الأمة وفي الظرف الذي عاش فيه الشيخ طاهر الجزائري.

٣ ـ من أهم إنجازات الشيخ طاهر الإصلاحية في ميدان التعليم جهوده في وضع المقررات المدرسية. خاصة الكتب المتعلقة بالعلوم الشرعية، وهذا ما تميز به عن الكثير من رجال الإصلاح في العصر الحديث؛ ذلك لأن العمل الإصلاحي يسعى بطبيعة الحال إلى إحياء العلوم الإسلامية.

٤ ـ نظرة الشيخ طاهر لتدريس العقيدة كانت في الإطار العام للعمل الإصلاحي الذي عمد أصحابه إلى إحياء العلوم الإسلامية باعتبارها الأداة التي يعتمد عليها في تفعيل المرجعية الإسلامية في الواقع الإسلامي.

٥ ـ هذه النظرة كانت قدر روعيت فيها الجوانب الأساسية لتبليغ وتعليم مبادئ العقيدة الإسلامية، وتجلى ذلك من خلال تركيزه على إعطاء تعريف للعقيدة يمكن أن يكون محل اتفاق عند جميع الفرق الإسلامية، كما يتجلى في الجوانب التي ركز عليها الشيخ طاهر والتي سبقت الإشارة على أنها ملامح رؤيته والتي منها ترك الخلاف، والتبسيط، والتركيز على النص...إلخ.

٦ ـ إضافات الشيخ طاهر في مجال علم العقيدة بالإضافة إلى كونه وضع مقررات مدرسية كانت له إضافات متميزة كاعتماده على بعض الأدلة العلمية، وتوظيفها في درس العقيدة.

وبشكل عام يمكن القول إن نظرة الشيخ طاهر الجزائري لتدريس العقيدة، تعتبر تجربة يمكن أن يستفاد منها في مجال تدريس هذا العلم الجليل، خاصة عند من يهتم بمسألة التجديد في العلوم الإسلامية بشكل عام وفي علم العقيدة بشكل خاص.



الهوامش:

١ ـ خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت ط٥(١٩٨٠)، ج٦، ص١٦٥.

٢ ـ أنظر الترجمة التي وضعها له محمد الصالح الصديق، في كتابه الجواهر الكلامية، طبعة ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، بلا تاريخ، ص١١.

٣ ـ أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي ط٤(١٩٩٢)، ج٢، ص١٩٨.

٤ ـ سهيل الخالدي نقلاً عن أبي القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج٢، ص١٩٢.

٥ ـ أنظر الترجمة التي وضعا الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ضمن اعتنائه بكتاب توجيه النظر إلى أصول الأثر للشيخ طاهر. الجزائري، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ج١، ص١٦.

٦ ـ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج٢، ص١٩٥.

٧ ـ نسبة إلى نائب دمشق سيف الدين جقمق.

٨ ـ مقال من الأنترنت بعنوان: الشيخ طاهر الجزائري رائد التجديد الديني في بلاد الشام في العصر الحديث. أنظر موقع: .www .isLamweb.net

٩ ـ عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، ط١(١٤١٤هـ ـ /١٩٩٣)، ص١١.

١٠ ـ أنظر موقع :www.islamweb.net.

١١ ـ نقلا عن الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، أنظر توجيه النظر، ج١، ص٢٢.

١٢ ـ أنور الجندي، نقلا عن الشيخ عبد الفتاح أبوغدة، توجيه النظر،ج١، ص٢٢/٢٣.

١٣ ـ أنظر الترجمة التي وضعها الشيخ عبد الفتاح أبوغدة، توجيه النظر، ج١، ص١٩.

١٤ ـ أنظر الترجمة التي وضعها له محمد الصالح الصديق ضمن كتاب الجواهر الكلامية، ص٢١.

١٥ ـ المرجع نفسه، ص٢١/٢٢.

١٦ ـ المرجع نفسه، ص٢١.

١٧ ـ أبو القاسم سعد الله، آراء وأبحاث في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، ط١(١٩٩٦)، ج٤، ص١٩٨.

١٨ ـ أنظر الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، توجيه النظر، ج١، ص١٧.

١٩ ـ أنظر الترجمة التي وضعها محمد الصالح الصديق ضمن الجواهر الكلامية، ص١٦.

٢٠ ـ لمرجع نفسه، ص.٢٢

٢١ ـ الفارابي: إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، (١٩٩١)، ص ٤١.

٢٢ ـ ابن خلدون: المقدمة، دار القلم بيروت لبنان، ط٧(١٤٠٩/١٩٨٩)، ص٤٦٢.

٢٣ ـ عبد الرحمن حسن حبنكه الميداني: الوجيزة في العقيدة الإسلامية، دار القلم دمشق، ط١(١٤٠٣/١٩٨٣)، ص٨.

٢٤ ـ أنظر الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية، ص٣٦.

٢٥ ـ الشيخ طاهر الجزائري : الجوهرة الوسطى في قواعد العقائد، تصحيح وتعليق حسن السماحي سويدان، دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت، ط١(١٤٢١هـ ـ /٢٠٠٠)، ص٥٨

٢٦ ـ المرجع نفسه، ص٤٧

٢٧ ــ المرجع نفسه، والصفحة.
٢٨ ــ المرجع نفسه، ص٤٨
٢٩ ــ المرجع نفسه، والصفحة
٣٠ ــ المرجع نفسه، ص٦٥
٣١ ــ المرجع نفسه، ص٣٧
٣٢ ــ المرجع نفسه، ص٧٣
٣٣ ــ الشيخ طاهر الجزائري: الجواهر الكلامي في إيضاح العقائد الإسلامية، ص ٣٦
٣٤ ــ المرجع نفسه، ص ٩١.
٣٥ ــ أنظر الترجمة التي وضعها حسن السماحي سويدان ضمن كتاب الجوهرة الوسطى، ص١١
٣٦ ــ الشيخ عبد الفتاح أبوغدة: توجيه النظر، ج١ ص٢٨
٣٧ ــ حديث جبريل رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان والإسلام. أنظر صحيح مسلم، دار ابن حزم، بيروت ط١(١٤١٦هـ ــ /١٩٩٥م)، ج٢، ص٤٦/٤٧.
٣٨ ــ الشيخ طاهر الجزائري: الجوهرة الوسطى، ص١١١
٣٩ ــ ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ط٢(١٩٧٧) ج ٤، ص٢٥١.
٤٠ ــ الشيخ طاهر الجزائري: الجوهرة الوسطى، ص١٠٣



٤١ ــ المرجع نفسه، ص١٠٠
٤٢ ــ المرجع نفسه، ص١٠٠/١٠١
٤٣ ــ المرجع نفسه، ص١٠٣.
٤٤ ــ المرجع نفسه، ١٠٤/١٠٣.
٤٥ ــ المرجع نفسه، ص١٠٤.

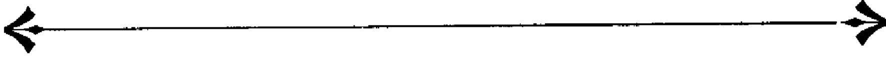
المصادر والمراجع

ــ آراء وأبحاث في تاريخ الجزائر، أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي ط١٩٩٦،١
ــ إحصاء العلوم، الفارابي، مركز الإنماء القومي، ١٩٩١.
ــ الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ط٥، ١٩٨٠.
ــ توجيه النظر إلى أصول الأثر للشيخ. للشيخ عبد الفتاح أبو غدّة. مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب.
ــ الجواهر الكلاميّة، محمد الصالح الصدّيق، ديوان المطبوعات الجامعيّة للجزائر.دت.
ــ الحركة الوطنية الجزائرية، أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، ط٤، ١٩٩٢.
ــ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة ط١، ١٩٩٣.
ــ المقدّمة، ابن خلدون، دار القلم، بيروت لبنان، ط٧، ١٩٨٩.
ــ الوجيزة في العقيدة الإسلاميّة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٣م.



تقريب المجاز إلى مسائل المجاز
الشيخ طاهر بن صالح الجزائري
(ت: ١٣٣٨ هـ / ١٩٢٠ م)

تحقيق: عدنان عمر الخطيب



هذِه رسالة لطيفة في البلاغة، تقع في ثلاث ورقات، وقفنا فيها مؤلّفها الباحث المُحقق، العلامة المفكر الطاهر الجزائري (ت: ١٣٣٨هـ) على حقيقة المجاز، من حيث أنواعه وعلاقاته، بأسلوب تربويّ واضح سهل، يقوم على السؤال والجواب المُختصر المُفيد، بحيث استطاع من خلال ٦٢ سؤالاً مُحدّداً بِدقّة مع أجوبتها أن يستوفيَ القول في المجاز على خير وجه مطلوب، مُتجاوزاً التّطويل الذي حفلت به مطولات البلاغة، فإذا بيحث المجاز عندهم يقع في عشرات الصفحات. فماذا عن هذه الرسالة وصاحبها؟

(١)

الطاهر الجزائري[١]:

حياته، وآثاره

---

(١) انظر الطاهر الجزائري في: اكتفاء القنوع: فنديك/ ٢٦١، ونفحة البشام: القاياتيّ/ ١٢١ ــ ١٢٢، وإيضاح المكنون: البغداديّ ١/٢٢ و١٧٢ و٢٢٤ و٢٢٨ و٣٢١ و٣٧٩ ــ ٢/١٢٤ و٢٠٤ و٤٥٥ و٥٩٦، وهدية العارفين: البغداديّ ١/٤٣٢، وفهرس دار الكتب المصرية ٢/ ٨ و ١٧٩ و٢٢٩ ــ ٢٣٠ــ ٣/١٣ و٦٢ و٦٧ و٨٢ ــ ٧/٩ و ٦٢ و٦٩، وتاريخ الآداب العربيّة: شيخو/ ٤٠٢، وأعلام الفكر الإسلاميّ: أحمد تيمور باشا/ ٢٨٩ــ ٢٩٢، ومعجم المطبوعات: سركيس ١/٢٠٥ و٤٤٧ ــ ٤٤٨ و٥٦٤ و٦٦٧ و٦٨٨، ٦٩١ و٩٢٢، وتنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر (علماء الشام كما عرفتهم): الباني/٤٣ ــ ١٨١، ومُنتخبات التواريخ: الحصني ٢/٧٣٨ ــ ٧٣٩، والمنجد في اللغة والأعلام: المعلوف/ ٢٠٠، وفهرس الخزانة التيمورية ١/١٦٥ و٢١٨ و٢٤٧ و٢٥٢ ــ ٢/ ٢٨ و٦٢ ــ ٣/٥٦ (أسماء المؤلفين) ــ ٤/٣٠، وفهرس المكتبة الأزهريّة ١/١٤٦ والخزانة التيموريّة ١/١٦٥ و٢١٨ و٢٤٧ و٢٥٢ ــ ٢/٢٨ و٦٢ ــ ٣/٦٥ (أسماء المؤلفين) ــ ٤/٣٠، وفهرس المكتبة الأزهريّة ١/١٤٦ و٣٠٤، والمعاصرون: محمد كرد علي/ ٢٦٨ ــ ٢٧٨، ومذكراته ٢/٦٤٣ ــ ٦٤٤ ــ ٣ /٧١٩ ــ٧٢١ و٧٢٨ ــ ٧٣١، وكنوز الأجداد له أيضاً/ ٩ ــ ٥٦، وخزائن الكتب العربية: طرّازي ١/٢٨٠، وأعيان دمشق: الشطي/ ٤٣٠، ومذكّرات فخري البارودي ١/٥٨ و٧٩، والأدب العربي المعاصر: الكيالي /١٠٠ ــ ١٠٣، ومعجم المؤلفين السوريّين: عيّاش /١٠٠ــ١٠١، والأعلام: الزركليّ ٣/٢٢١ ــ ٢٢٢، وأعلام الأدب والفنّ: أدهم آل جندي ١/٢٢٣ــ٢٢٤، ومُحاضرات عن محمد كرد علي: شفيق جبري/ ٣٢ــ٣٣، والأعلام الشرقية: زكي مجاهد ٢/١١٤ــ١١٦، ومصادر الدّراسة الأدبية: د. يوسف داغر ٢/٢٦٤ ــ ٢٦٩، ومعالم وأعلام: أحمد قُدامة ١/٢٤٣ــ٢٤٤، وجمال الدين القاسمي: ظافر القاسميّ /٤٢٥ــ٤٤١ و ٨، ٥ــ٥٢١، والسابقون: قلعجي / ١٩ــ٢٨، ومعجم المؤلفين: كحالة ٢/١١ــ١٢، ومعجم مُصنّفي الكتب العربيّة: كحالة: ٢٢٩، ومعجم المؤرّخين الدّمشقيّين: د. المُنجّد: ٤٠٣ ــ ٤٠٥، والشيخ طاهر الجزائريّ رائد النهضة العلمية في بلاد الشام: د. الخطيب، ورجال من التاريخ: الطنطاويّ/ ٤٣٢ــ٤٣٩، وعبقريّات وأعلام: العطريّ/ ٢٧٠ــ٢٧٩، والموسوعة العربيّة الميسّرة بإشراف محمد شفيق غربال ١/٦٣٠ــ٢/١١٤٨، وتراجم الأعلام المُعاصرين: الجندي/١٦٤ــ١٧٤، والفكر العربيّ في العصر الحديث: د. موسى/ ٢٢١ــ٢٢٧، والحركة الأدبيّة في دمشق: د. لوقا/٢٢١ــ٢٢٢، والبديعيّات: د. علي أبو زيد/١٧٤، ومعجم أعلام الجزائر: نويهض/١٠١ــ١٠٢، وذخائر التُراث العربيّ الإسلاميّ: عبد الجبّار ١/٤٥، ومعجم المُفسرين: نويهض ١/٢٤١، وحركات العامّة الدمشقيّة: د. حنّا/٨٤ــ٨٧، وتاريخ علماء دمشق: الحافظ وأباظة ١/٣٦٦ــ٣٨٠، وأعلام دمشق في القرن الرابع عشر الهجريّ: د. الفرفور/١٤٩ــ١٥١، ومعجم أعلام المورد: البعلبكيّ/١٥٧، وأعلام عرب مُحدثون: نقولا زيادة/١٤٨ــ١٥٥، وجمال الدين القاسميّ: د. أباظة/ ١٨٦ــ١٨٨، ومن الخالدين بأقلامهم: سويدان/٩١ و٩٣ و١١١ و١١٣ و١١٧ و١١٩ــ١٢١ و١٤١، وكشّاف معجم المؤلّفين: د. سالم ٢/٩٣٤، وموسوعة أعلام سورية: البوّاب ١/٣٧٥ــ٣٧٧، والشيخ طاهر الجزائريّ رائد التّجديد الدّينيّ في بلاد الشّام في العصر الحديث: حازم محيي الدّين، ومعجم المؤلّفين المُعاصرين: محمد خير يوسف ١/٢٩٠، والموسوعة العربيّة (هيئة الموسوعة العربيّة: سوية) ٧/٥٨٦ــ٥٨٧، ونثر الجواهر والدُّرر: د. المرعشلي ٢/١٢٥٦ــ١٢٥٧.

أ ـ حياته

هو الشيخ طاهر[1] بن صالح ـ وقيل: محمَّد صالح ـ بن أحمد حسين بن موسى[2] بن أبي القاسم الوَغْليسيّ الصَّمْعونيّ[3] الجزائريّ الدِّمشقيّ الحسنيّ[4]. أصله من الجزائر من بيت علم وشرف، هاجر والده العلاّمة الفقيه المالكيُّ الفلكيُّ المؤرِّخ صالح الجزائريّ (ت: ١٢٨٥هـ) إلى دمشق سنة ١٢٦٣ هـ/ ١٨٤٧م إثر الاحتلال الفرنسيّ للجزائر، وفيها تولّى قضاء المالكيَّة. وفي ليلة الأربعاء الموافقة للعشرين من ربيع الثاني سنة ١٢٦٨ هـ/١٨٥٢م ولد الشيخ طاهر في دمشق، ونشأ في حِجْرِ أبيه على التربية الصالحة الآخذة بأسباب العلم والتّقوى، فحصَّل على يديه مبادئ العلوم الشّرعيَّة والعربيَّة، ثمّ أرسله والده إلى مدرسة رُشْديَّة الابتدائيَّة ثمّ الجقْمَقيَّة الإعداديَّة، فتابع دراسته، مُتخرِّجاً بالأستاذ عبد الرحمن بن أحمد البُوسنويّ، المُربِّي الفاضل في المدرسة الجَقْمَقيَّة (ت: ١٢٩١ هـ)، آخذاً عنه العربيَّة والفارسيَّة والتّركيّة ومبادئ العلوم، ثمّ انقطع إلى علاّمة العصر الشيخ عبد الغني بن طالب الغُنيميّ الميدانيّ، الفقيه العارف بزمانه، البعيد عن التّعصُّب والجمود (ت: ١٢٩٨ هـ)، فأخذ عنه الطّاهر لُباب الشّريعة وأسرارها،بعيداً عن البِدَع والخرافات، كما أخذ عنه فكره الإصلاحيّ الدِّينيّ، فكان هذا الأخذ من العوامل المُساعدة على جعل الطّاهر بحقّ رائد التّجديد

---

(١) كذا. وقد جاء في خبر تسميته أنّه لمّا تناهى إلى سمع والده الشيخ صالح خبر ولادة ابنه ـ وكان برفقة شيخه العلاّمة محمد مهدي الزواويّ (من علماء القرن الثالث عشر الهجريّ) ـ قال الزّواويُّ لمُريده الشيخ صالح: إنّه الطّاهر. فدوَّن الوالد هذه الحادثة على هامش كتاب المجموع الفقهيّ للعلاّمة الأمير المالكيّ (ت: ١٢٣٢ هـ) ـ وكان بين يديه ـ وزاد قائلاً: طهَّره الله من رِجس دُنياه، وبارك في عمره، ورزقه العلم والعمل به (كنوز الأجداد/ ٩، والشيخ طاهر الجزائريّ: حازم محيي الدين/ ١٩).

(٢) وفي بعض مصادر ترجمته: موهوب.

(٣) وَغْليس: وادٍ قُرب بجّاية شرقيّ الجزائر، أقام فيه بنو وَغْليس، فسمِّي باسمهم. وأمّا صَمْعون فمجموعةُ قُرىً أو أحياء في أعالي وادي بني وَغْليس، كان فيها معهد أو زاوية الحاج أحمد حسين جدّ الطّاهر الجزائريّ. (الشيخ طاهر: حازم/٢٠، ومجلّة مجمع اللُّغة العربية بدمشق ـ مج: ٦٥/ ج: ٤/٧٤٤ـ ٧٤٥).

(٤) نسبةً إلى الحسن بن عليّ بن أبي طالب ﷺ. قال الباني في تنوير البصائر/ ١٦٤: «ويُقال: إنّه صحيح النسب إلى سيِّدنا الحسن بن علي ﷺ، ولم يكنِ الفقيد يُخبر بذلك؛ لأنّ انتسابه إلى العلم يكفيه، لكنّه عندما سأله بعض أصحابه، أجابه: كذا يقولون».

وفي كنوز الأجداد/ ١٧ وقفنا العلاّمة محمد كرد علي على ما نصُّهُ: «ويزهدُ في اعتبارات كثيرة، يتفانى النّاس في تحصيلها، يزهدُ حتّى في نسبته إلى الشّرف (يريد آل البيت)، ولم يذكر ذلك إلاّ مرَّةً واحدةً، ذكَّره فيها أحد صلحاء الجزائريِّين أمامي، وسألته بعد ذلك عن نسبة بيتهم إلى الشّرف، فقال: هكذا يقولون».

الدِّينيّ في بلاد الشام في العصر الحديث، بل رائد النهضة العلمية بكامل أبعادها في هذه البلاد[1].

ولم يجتزئ الشَّيخ طاهر ـــ وهو الطموح الذكي الفَطِنُ ـــ بما حصَّله من أساتذته السَّابقين، بل تشوَّفت نفسه إلى متابعة الدَّرس، فكان له نظره الثَّاقب في العلوم التطبيقيَّة (الطبيعيَّة، والرِّياضيَّة، والفلكيَّة) والتاريخيَّة والأثريَّة، والأخيرة دفعته إلى دراسة الخطوط القديمة (الكوفيّ، والمُشَجَّر، والعبرانيّ...)، كما وسَّع دائرة معرفته اللغويَّة، فتعلَّم ـــ فضلاً عن العربيَّة والتركيّة والفارسية ـــ الفرنسيَّة ومبادئ السريانيَّة والعبرانيَّة والحبشيَّة والقبائليَّة البربرية (الأمازيغيَّة) لغة مُواطنيه في الجزائر، وكان يُعنى عناية خاصَّة بعلاقة اللغة العربية باللغات السامية. ثمّ إنّك تستطيع أن تضيف إلى ذلك كلّه غرامه المُطلق منذ صغره باقتناء المخطوطات والدُّشوت، فكان له منها مكتبة، يُشار إليها بالبنان.

وبالجملة فإنَّ الطاهر الجزائريّ تحوَّل بحكم هذا التحصيل العلميّ البالغ الأثر إلى موسوعة معارف، يُعجب بها لداته، فلا يُنكرونها عليه[2]، وينهل منها تلامذته، فهي مَعينهم الثَّرّ الذي لا ينضب، وما أكثرَ هؤلاءِ التَّلاميذ! وكلُّهم أعلام بارزون، تابعوا مسيرة شيخهم في النهضة والإصلاح، ونذكر منهم: شكري بك العسلي (ت: ١٣٣٤ هـ)، وعبد الوهَّاب المُليحيّ (ت: ١٣٣٤هـ)، وعبد الحميد الزَّهراويّ (ت: ١٣٣٤هـ)، وسليم الجزائريّ (ت: ١٣٣٤هـ)، ورفيق بك العظم (ت: ١٣٤٣هـ)، ومحمَّد علي مسلم (من رجال النصف الأوَّل من القرن الرَّابع عشر الهجريّ)، ومحمد سعيد الباني (ت: ١٣٥١هـ) ـــ وكان من المُعجبين بشيخه وبفكره الإصلاحيّ، وترجم ذلك بكتابه عنه، وهو الموسوم بتنوير البصائر بسيرة الشَّيخ طاهر[3]ـــ وعبد الرحمن الشهبندر (ت: ١٣٥٩هـ)، وحامد بن أديب بن أرسلان التَّقيّ

---

(١) ومن أساتذة الشيخ طاهر بالإجازة ـــ كما في نثر الجواهر والدُّرر ٢/١٢٥٦ ـــ ١٢٥٧، الشيخ العلامة إبراهيم بن أحمد بن عبد الحافظ الحَسَنيّ العَلَويّ المعروف بابن قضيب البان (كان حيّاً سنة ١٣٠٤هـ).

(٢) بل تحلَّقوا حوله مُوازرين، ونذكر منهم: جمال الدين القاسميّ رائد الإصلاح المعروف (ت: ١٣٣٢ هـ) ـــ وكانت بينه وبين الشيخ طاهر علاقةٌ وطيدةٌ ومُراسلاتٌ كثيرةٌ. انظرها في كتاب: جمال الدين القاسمي لظافر القاسميّ، وكذا: جمال الدين القاسميّ للدكتور نزار أباظة ـــ وعبد الرزاق البيطار (ت: ١٣٣٥ هـ)، وأبا الخير عابدين (ت: ١٣٤٣ هـ)، وعبد القادر بدران (ت: ١٣٤٦ هـ)، ومحمد سليم البُخاريّ (ت: ١٣٤٧هـ) رئيس جمعيَّة العلماء المُسلمين في عصره.

(٣) صدرت له طبعتان: الأولى في مطبعة الحكومة السُّوريّة ـــ دمشق ١٣٣٨ هـ/ ١٩٢٠م. والثانية في دار القادري ـــ دمشق ١٤٢٠هـ /١٩٩٩م، بعناية حسن السَّماحي سويدان، تحت عنوان: علماء الشَّام كما عرفتهم. وقد ألحق المُحقِّق بكتاب التَّنوير ترجمة أربعة أعلام من روَّاد النَّهضة في العصر الحديث: محمود الحمزاويّ (ت: ١٣٠٥ هـ)، وبكري العطَّار (ت: ١٣٢٠هـ)، وعبد الحكيم الأفغانيّ (ت: ١٣٢٦ هـ)، ومحمد سليم البُخاريّ.



الحنفيّ الدِّمشقيّ (ت: ١٣٧١ هـ)[١]، ومحمد كرد عليّ (ت: ١٣٧٢هـ)ـ مؤسِّس مجمع اللّغة العربيّة ورئيسه، وقد لازم الشّيخ طاهراً منذ أن اتصل به إلى أن فارق الشّيخ الحياة ـ ومُحدِّث الدِّيار المصريَّة وقاضيها أحمد شاكر (ت: ١٣٧٧هـ)، وفارس الخوري (ت: ١٣٨١هـ)، وفخري البارودي (ت: ١٣٨٦هـ)، ومُحبّ الدِّين الخطيب (ت: ١٣٨٩هـ)، ومحيي الدِّين رضا (ت: ١٣٩٥ هـ)....

ولم يقتصر الأمر على اللِّدات والتلاميذ، بل تعدّاه إلى المُستشرقين الذين أُعجبوا بغزارة معارفه في المخطوط والمطبوع على حدّ سواء، فراسلوه، وراسلهم، مُفيداً ومُستفيداً، ونذكر منهم: إجناس كولدصيهَر المجريّ (ت: ١٩٢١م) المُختصّ بالمِلَل والنحَل، وبراون الإنكليزيّ (ت: ١٩٢٦م)، وإغناطيوس جويدي (ت: ١٩٣٥م)، ومرجيليوث (ت: ١٩٤٠م)، وهرتن الألمانيّ أستاذ ألسنة الشّرق بجامعة بن الألمانيَّة، وكابر مونكانو عالم الآثار الفرنسيّ، والأخيران من علماء النّصف الأوّل من القرن العشرين.

ولم تكن عبقريَّة الطّاهر لتمرّ بعدُ مرور الكرام دون أن يُطري عليها القاصي والدّاني، فما أكثر هؤلاء الذين أشادو بفضله عليهم وبموسوعيَّته العلميَّة التي تقفك على العالم المُربِّي، المُصلح الفقيه، اللُّغويّ الأصوليّ، المُفسِّر الشّاعر، المؤرِّخ الرُّحلَة، العالم بالآثار والطّبيعة والرِّياضيات والفلك والبلاغة والعَروض! فهذا تلميذه الفاضل محمَّد كرد علي يُشيد بعلمه وفضله، فيقول: «وإنه يندر في المُتأخرين من علماء دور الانحطاط الفكريّ نبوغ رجل مثله، وعلى صدره من ضروب المعارف ما وعى، وطبّق مناصل الشّريعة على العلوم المدنيَّة؛ فقد كان مُتضلعاً من علوم الشّرع وتاريخ المِلَل والنحَل، مُنقطع القرين في تاريخ العرب والإسلام وتراجم رجاله ومُناظرات علمائه وتآليفهم ومراميهم، وكان إماماً في علوم الأدب واللّغة، إذا سألته حل مسألة، تظنُّ الشّيخ لا يعرف غير هذا العلم، وإذا استرشدته في الوقوف على مظانّ موضوع تريده، أطلعك من ذلك في الحال على ما لا يتيسَّر لغيره الظّفر به بعد الكشف عنه أيَّاماً، وهكذا هو في علوم الشّريعة، ولاسيَّما التّفسير والحديث والأصول»[٢]. وهذا صديقه العلاَّمة المصريّ أحمد زكي باشا (ت: ١٣٥٣هـ) يقول فيه: «كنتُ أرى فيه الأثر الباقي والمثال الحيّ والصُّورة النّاطقة لما كان عليه سلفنا الصّالح، من حيثُ الجمعُ بين الرِّواية والدِّراية في كلّ المعارف الإسلاميَّة، وبين الدّأب على نشرها بعد التّدقيق والتّمحيص واستثارة خباياها وإبراز مفاخرها...»[٣].

(١) تحسن الإشارة هنا إلى أنّ تلامذة الشيخ قد تناثر ذكرهم في مصادر ترجمته، فجمعنا أسماءهم من هذه المصادر، باستثناء حامد الدِّمشقيّ، فلقد وقفنا على إجازة الطّاهر له في ثَبَته/ و ٣٧. فانظر: فهرس مخطوطات الظّاهريَّة (التّاريخ ومُلحقاته): الرَّيان ٢/١٨٤ـ١٨٦.

(٢) المعاصرون /٢٦٩.

(٣) كنوز الأجداد/ ١٥ـ١٦.

ولاشكَّ بعدُ أنَّ هذه العبقريَّة الفذَّة في العلوم والمعارف، وكذا تنوُّره بالفكر الإصلاحيّ على يد شيخه الغنيميّ ـ كما أسلفت ـ كانا مفتاحه إلى النهوض والإصلاح؛ فلقد استطاع الشيخ طاهر من خلال علمه الموسوعيّ المُترامي الأطراف وحكمته الرَّاجحة وحلقات دروسه التي جمعت بين طيَّاتها المُثقَّفين العرب المُتطلعين إلى النهوض والتَّغيير أن يكون من أعظم روَّاد النَّهضة العلميَّة الدِّينيَّة في بلاد الشَّام. والحديث عن الطَّاهر مُصلحاً ورائداً من روَّاد النهضة لا يُمكن أن يستوفيه مقال، غايته الأولى تحقيق رسالة له في المجاز وعلاقاته، ولاسيما أنّ هناك من سبقنا في الوقوف على ذلك، مُفصِّلاً دارساً بما فيه المَقْنع والكفاية. فانظر على سبيل المثال لا الحصر: تنوير البصائر للباني، والشَّيخ طاهر الجزائريّ للدكتور عدنان الخطيب، وكذا الشَّيخ طاهر لحازم زكريَّا محيي الدِّين... وإنما حسبنا في ظل هذه العُجالة أن نقف القارئ على الخطوط الإصلاحيَّة العريضة التي نهض بأعبائها الشَّيخ طاهر على أكمل وجه، ويُمكن لنا إجمالها في النقاط التَّالية:

(١) بذلُهُ الجهدَ وافياً في إنشاء المدارس وإصلاحها، وتصنيفُهُ الكتب النَّافعة للأحداث والمُبتدئين: بدأ الشَّيخ طاهر حياته التَّربويّ مُدرِّساً في المدرسة الظَّاهريَّة، ولمّا آل إليه الأمر بالتفتيش على المدارس الأميريَّة في عهد الوزير المصلح مدحت باشا (ت: ١٣٠١هـ)، عمل على إصلاح هذه المدارس، وترقية وسائل التعليم فيها عن طريق مُراقبة الأساتذة والتلاميذ وتعهُّدهم بالنصح والإرشاد، وتصنيف الكتب النافعة للمُبتدئين، المختلفة باختلاف طبقاتهم وَفْقَ أسلوب تربويّ مُبَسَّط، لا يقوم على الحشو والتَّعقيد والتَّطويل الذي لا طائل تحته سوى كدِّ الذهن مع عدم الوصول إلى المُراد بسهولة. ونذكر من هذه اللآلئ التي صنفها للطلاب: مدخل الطلاب إلى علم الحساب، والفوائد الجسام في معرفة خواصّ الأجسام، ومدّ الراحة لأخذ المساحة، والجواهر الكلاميَّة في العقيدة الإسلاميَّة، وتمهيد العُروض إلى فنّ العَروض[1].... ولم يجتزئ الطَّاهر بما فعل، بل سعى إلى الإكثار من إنشاء المدارس وحثّ الأهل على إرسال أولادهم إليها، الذَّكر والأنثى في ذلك سواءٌ عنده، إيماناً منه بأنَّ نهوض الأمَّة لا يكون إلاّ بالعلم، والعلم بحاجة إلى المُؤسَّسات التي تستوعبه، وتستوعب مُريديه من الذكور والإناث على حدّ سواءٍ.

(٢) جمعه شتات الكتب النفيسة المخطوطة المُبعثرة في مكتبات المدارس في مكتبة واحدة، هي المكتبة الظَّاهريَّة التي كانت له اليد الطولى في إنشائها: ولم يكن ذلك عبثاً منه ـ وهو المُفكر المُصلح ـ بل خوفاً على هذه الكتب من الضَّياع والنهب، ولقي مشروع الطَّاهر هذا عين القَبول والرِّضا عند الوزير مدحت باشا، فتمَّ للطَّاهر ما أراد، وأصبحت المكتبة

(١) على أن هذه المُختصرات وَفْقَ هذا المنحى التَّربويّ الواضح قد عابها عليه المُغرضون الحاسدون، مُتسائلين: أين المُجلَّدات الضَّخمة القائمة على الشُّروح والحواشي والتَّقارير على الحواشي؟! وقد فاتهم أنّ هذه المُطوَّلات وَفْقَ الصُّورة التي يُريدونها ما عادت تخدم العصر الذي تطوَّرت فيه وسائل التَّحصيل. وقد أوفى تلميذ الطاهر الباني على الغاية تحقيقاً في هذه المسألة بما لا مزيد عليه. فانظر: تنوير البصائر/ ٦١ـ٦٤.



الظَّاهريَّة المكتبة الأولى في بلاد الشَّام من حيثُ الكمُّ الهائل الذي تحويه من المخطوط والمطبوع. ولم يتوقف مشروع الطاهر عند هذا الحدِّ ــ وهو المُغرم بالكتب والمكتبات ــ بل تعدَّاه إلى حث أهل كل بلدة يدخلها على إنشاء مكتبة فيها، تكون منهلاً، يستقي منه طلاب البلدة ما يُريدونه من المعارف والعلوم، وساعد على تحقيق هذا الأمر بكل الوسائل التي استطاع إليها سبيلاً، فلقد ساعد في إنشاء المكتبة الخالديَّة في القدس، وهي من أحسن المكتبات وأوسعها، وفيها من الدُّرر ما فيها.

(٣) سعيه في إنشاء الجمعيَّات الإسلاميَّة الخيريَّة التي تعود على المُسلمين بالنَّفع والإصلاح: وقد تهيَّأت له أسباب ذلك بمُساعدة لفيف من علماء الشام وقتئذ، فتمَّ إنشاء الجمعيَّة الخيريَّة الإسلاميَّة سنة ١٢٩٤هـ/١٨٧٦م، وقد ترأسها الشيخ العلاَّمة علاء الدين عابدين (ت: ١٣٢٦هـ)، وكان الشيخ طاهر أحد أعضائها البارزين، وكان لهذه الجمعيَّة أثرها الهامّ في نشر اللغة العربيّة، والرّد الواضح على الدعوات التبشيرية التي كانت لها أصداؤها في بلاد الشام وقتئذ، فضلاً عن نهوضها في افتتاح العديد من المدارس، وكل هذا كان له أثره النفعيّ الظاهر في نهضة أبناء الشام الآخذين بأسباب الحضارة والرُّقيّ.

(٤) استثارته دفائن اللغة العربية: وذلك بتحقيق نفائس التراث العربي وطبعه؛ ليكون في مُتناول القاصي والدَّاني، ينتفع بثماره. وإنّ أدنى نظرة إلى الآثار التي حققها الطاهر تكشف لك النقاب عمّا أراده من هذا التحقيق؛ فهو أراد أن يُرشد الناس إلى ما ينفعهم من هذا التراث على اختلاف ضروبه، وأن يصرفوا النظر عن هذه المُطوَّلات التي تقوم على الشروح والتحشية عليها، وأحياناً التقرير على الحاشية، وربما التقرير على التقرير. والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى في المجال النحوي والبلاغي وغيرهما.

(٥) عنايته بإحياء التاريخ ونبش الآثار: التاريخ على اختلاف ضروبه في نظر الطّاهر مرآة العصور الغابرة، ومَرْقاة الأجيال الحاضرة، والرُّكن الرَّكين في بناء الهيئة الاجتماعية، ولذلك عُني بإحيائه، وإرشاد المُسترشدين وغيرهم إلى مُزاولته، ودراسته، وإنعام النظر به وبفلسفته، والدلالة على كتبه المُفيدة، والسعي وراء نشرها وطبعها[1].

أمَّا الآثار فلم يكن الطاهر ليُغفل أمرها، فتعلم كثيراً من الخطوط القديمة: كالكوفيّ، والمُشجَّر، والعبرانيّ... ليتسنى له دراسة الآثار الدَّارسة، ونبشها من عالم الدُّثور إلى عالم الظُّهور.

(٦) سعيه وراء التَّوفيق بين الدين والعلم والعُمران: ولاشكّ أن هذا التوفيق يحتاج إلى رجل كالطاهر، جمع في ثقافته بين الدِّين صافياً من الشوائب، وأدب الإسلام وتاريخه السياسي والإداري والعمراني، والمدنيّة الحديثة التي وقف عليها من خلال ما ترجم عنها ومن خلال احتكاكه بالمُستشرقين أنفسهم. وتوفيق الطاهر بين الدين الإسلاميّ من جهة والعلم والعمران من جهة أخرى لم يكن توفيقاً عشوائياً، يقوم على الخلط بين الأمور دون تمحيص

---

(١) تنوير البصائر/ ٧٢ــ٧٤. «بتصرُّف».

أو دراية، بل أخذ من المدنيّة الغربيّة وتاريخ الإسلام أحسن ما فيهما، ووفّق بينهما وبين الدِّين بما لا يقود إلى التعارض أو التناقض بين الأطراف جميعها، فيؤدّي ذلك الى النفور من العلم والعمران والأخذ بالدين، أو العكس؛ فلا جدوى من دينٍ، لا يربطك بالعلم والعُمران والتقدُّم، كما لا جدوى من تقدُّم وعُمران دون دين، يُهذب النفوس، ويجعلها تشعر بإنسانيَّتها ورحمتها تجاه الآخرين.

(٧) دعوته إلى الأخلاق والتَّربية وكلّ ما فيه خصال الخير: أدرك الطاهر أن الدعوة إلى العلم والأخذ بأسبابه لا تكفي، فدعا إلى الأخلاق، فالعلم والأخلاق في نظره توءمان مُتلازمان، ولا غنى للأُمم بأحدهما عن الآخر؛ فعلم دون ملكة الأخلاق سفاهة، وأخلاق بدون ميزان العلم بلاهة. وعلى قدر نصيب الأمَّة من الأخلاق، يكون حظها من الكمال والرِّفعة، وعلى قدر انفراجها عنها يكون نصيبها من النقص والانحطاط. وفي ضوء ما تقدَّم رأى الطاهر ضرورة تربية النّاشئة على الأخلاق والعلم الحديث الخالي من آفات المدنيّة الحديثة.

(٨) تنشيطه على انتشار الصّحافة، ودعوته إلى مطالعة الصُّحف والمجلاّت: الصّحافة مرآة الأمم، ورائد العلم، وبريد الأخبار، ولواء الحضارة والعُمران، لذا كان الطّاهر يُنشِّط الأكفاء على إنشاء الصُّحف السياسية والاجتماعية والمجلات العلمية والأدبيَّة؛ فكم من مجلّة أو جريدة أُنشئت في القطر السوري أو المصري بتنشيطه ومُؤازرته، ويدعو المُستبصرين إلى التبصُّر بالصُّحف النافعة والمجلاّت المُفيدة، ويبتهج بها، وكان له شغف بالاطّلاع عليها وتتبُّعها، ولاسيّما التي تكثر من الترجمة عن الغرب، واقتطاف ثمرات علومه اليانعة[1].

(٩) إرشاده إلى الكتب النافعة: ولا غَرْوَ، فهو ــ كما ذكر الباني في التّنوير/ ٩٩ ــ معجم كتب سيَّار، يُضارع كشف الظنون لحاجي خليفة، وفهرست النّديم؛ فكم من كتب دفينة كالرِّكاز، أرشد المُسترشدين إليها، وكم من كتب برزت إلى عالم الطّباعة والظّهور بدلالته وهديه، بعد أن كانت في طيّ الخفاء آيلة إلى الدُّثور، وكم من مُؤلف استعان مؤلفه على تأليفه بمُؤازرته وتنشيطه.

هذه أبرز الخطوط العريضة التي يُمكن أن تقف القارئ على إصلاحات الطّاهر، وقد برز من خلالها رجلاً من أعظم أر ... النهضة العلميّة الدِّينيّة في بلاد الشام.

ولم تكن السُّلطات العُثمانية ــ وقد رأت من أمر الطّاهر ما رأت ــ لتُغفلَ عينها عنه، ولاسيَّما أنَّ إصلاحاته كانت كالشوكة في حلق المُستبدِّين الجائرين الذين يُريدون للدِّيار الإسلاميّة أن تبقى في سُباتها إلى ما شاء الله لها أن تبقى، فاختلقت له تهمة إعداد نشرات، كانت جمعيَّة الفتاة التركية تعدُّها للطعن في استبداد السلطان عبد الحميد الثاني (ت: ١٣٢٧هـ)، فقامت هذه السلطات بتفتيش داره في دمشق بحثاً عمّا يُدينه، وكان ذلك في أثناء زيارته إلى القدس، فلمّا تناهى إلى سمعه ما جرى، قرَّر الهرب من جَور العثمانيين، فتوجَّه إلى مصر خفية، ووصل إليها سنة ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م، بعد أن حمل معه من الكتب

(١) المصدر السابق/ ٩٧ ــ ٩٨.

المخطوطة والمطبوعة ما استطاع حمله من بلاد الشام، وعاش في مصر حياة كَفاف، رافضاً وَساطة بعض أصدقائه من العلماء المصريين الأثرياء [أحمد تيمور باشا (ت: ١٣٤٨هـ)] في تأمين وظيفة له في دار الكتب المصرية، كما انزعج من محاولة صديقه صاحب جريدة "مؤيد المصرية علي بن أحمد بن يوسف الحسيني (ت: ١٢٣١هـ) سعيه عند الخديوي عباس حلمي الثاني (ت: ١٣٦٣هـ) لإجراء راتب له، ولم يكن ذلك الرفض منه إلا عزة نفس فيه، كان يعتقد صاحب جريدة المؤيد انتهاءها في عهده، ولكنه ـ كما قال ـ عاد، ورآها ماثلة في شخصية طاهر الجزائري.

ولم يجد الطاهر بعد سبيلاً إلى الخروج من دائرة فقره ـ وقد رفض كل الوساطات من أكابر إخوانه المصريين ـ إلا أن يبيع ما حمله من الكتب النادرة شيئاً فشيئاً؛ ليعينه ثمنها على الارتفاق بحاله، ومع ذلك ما كان يبيع هذه الكتب إلا لمن يحفظها ويفيد منها، مفضلاً بقاءها في بلاد عربية وإسلامية على بيعها في بلاد أجنبية بأسعار باهظة.

وتشير مصادر ترجمته هنا إلى أنه باع معظم كتبه إلى دور الكتب بمصر بأسعار زهيدة مع شدة حاجته إلى ثمنها: كدار الكتب المصرية، والخزانة التيمورية، والخزانة الزكية... ونظرة سريعة إلى فهارس هذه الدور ـ وقد ذكرتها في مصادر ترجمته ـ تقفك على الكتب النادرة الكثيرة التي حوتها هذه الدور.

ويبدو أنه بقي على هذه الحال إلى أن نفد ما عنده، فاضطر إلى الكتابة والتأليف في مصر، والمشاركة في نشر المقالات في الصحف والمجلات المصرية مقابل أجر زهيد يعينه، ونذكر له من الكتب التي ألفها في مصر، وطبعها في المطبعة الجمالية ـ القاهرة ١٣٢٨هـ/١٩١٠م كتابه الموسوم بتوجيه النظر إلى أصول الأثر...

ولما سيطر الاتحاديون في بلاد الشام على زمام الأمور بعد الإطاحة بالسلطان عبد الحميد الثاني سنة ١٣٢٧ هـ/١٩٠٩م، دعا أبناء الشام الأبرار الطاهر إلى العودة إلى دمشق، وقد رأوا أن حكم الاستبداد قد زال إلى غير رجعة بزوال حكم السلطان وأن شمس الحرية والكرامة قد بزغت بعد طول أفول، ولكن الطاهر أبي العودة، ورأى في انتقال الحكم إلى الاتحاديين انتقالاً من استبداد الفرد إلى استبداد الجماعة ومن ظلمات إلى ظلمات، ولم يدرك أبناء الشام وقتئذ هذه الحقيقة التي ألمع إليها الطاهر إلا بعد أن عاشوا، ورأوا بأم أعينهم سياسة الاتحاديين الداعية إلى التتريك والقضاء على القومية العربية، حتى إنهم وصل بهم الأمر في نهاية المطاف إلى ترجمة المصحف الشريف إلى اللغة التركية، بحيث تقرأ الآيات في الصلاة بهذه اللغة، غير آبهين بالمظهر الإعجازي لهذا الكتاب العظيم. وقد تصدى تلميذ الطاهر النجيب محمد سعيد الباني لهذا الخطر، فحارب في كتاباته التتريك، وألف رسالة لطيفة في الرد على من دعا إلى ترجمة القرآن، أسماها: البرهان على خطر ترجمة القرآن(١).

---

(١) تنوير البصائر /١٩.



ومهما يكن من أمر أدرك أبناء الشام ــ وقد رأوا من سياسة الاتحاديين ما رأوا ــ بعد نظر الطاهر فيما ذهب إليه، وبقي الطاهر في مصر ١٣ سنة، ولم يبرحها إلا مرتين: مرة لأداء فريضة الحج، وأخرى لحضور مؤتمر المستشرقين في باريس. وفي أثناء إقامته في مصر التقى بالخديوي عباس حلمي الثاني الذي أكرمه، وأحسن مثواه، كما ذكر الطاهر في رسالته التي ألفها تحت عنوان: الرحلة إلى مصر، ومنها نسخة في الظاهرية تحت رقم: ١١٧٢١. وفي هذا اللقاء الودي بين الطاهر والخديوي ــ وهو لقاء، ينبئ عن حفاوة المصريين برائد بلاد الشام وشيخ علمائها ــ دعا الطاهر ــ وهو رجل التربية والإصلاح قبل كل شيء ــ الخديوي إلى إبراز آثار مهمة في مصر، وذكر له منها شيئين:

أولهما: تأسيس مدرسة للغة العربية، تقصد من كل جهة. والثاني: تأسيس دار للترجمة، وعمل مطبعة لطبع ما يترجم، وجعل مصححين للترجمة. فسر الخديوي لذلك، وأبدى له مقامه في النفوس. ومما سأله الخديوي عنه في هذا اللقاء المآخذ التي يأخذها على الحكومة المصرية في نهضتها الفكرية، فأشار الطاهر هنا إلى شيئين هامين، هما: عدم إتمام الأعمال التي يشرع بتنفيذها، واحتقار الأعمال الجزئية، مع أنها النواة التي يجب الانطلاق منها إلى الأعمال الكلية الكبيرة.

وهكذا نجد أن الطاهر في مصر لم يعش عالة على غيره، بل كان له نشاطه العلمي الإصلاحي الذي لا يمكن إنكاره أو تجاهله في مصر أو في غيرها من أقطار العروبة. وبعد ١٣ عاماً في مصر يعود الطاهر إلى دمشق، وقد تحررت من الاحتلال العثماني وتبعاته بالكلية، وبدأ فجر عهد جديد، فاستقبله أبناؤها من طلبته وغيرهم سنة ١٣٣٨ هـ ١٩٢٠م بالحفاوة والتقدير، واختير ليكون عضواً عاملاً في مجمع اللغة العربية بدمشق الذي أنشأه ورأسه تلميذه العلامة محمد كرد علي، كما اختير لمنصب مدير عام للمكتبة الظاهرية، فقبل ذلك برحابة صدر، وحضر بعض جلسات المجمع، إلا أن هذا العهد لم يدم طويلاً، فلقد استحكمه مرض الربو الصدري الحاد الذي ظهرت تباشيره، وهو في أيامه الأخيرة في مصر، وما زال يُنزل به الآلام إلى أن أدركته المنية قبيل ظهر الاثنين في ١٤ ربيع الثاني سنة ١٣٣٨م، الموافق لـ ٥ كانون الثاني سنة ١٩٢٠م، بعد حياة حافلة بالعلم والعمل.

ب ـ آثاره

تنوعت آثار الطاهر المؤلفة بتنوع العلوم الغزيرة التي حصلها، كما تنوعت أساليب الكتابة في هذه الآثار باختلاف الأهداف التربوية التي كان ينشدها من هذا المؤلف أو ذاك. ولم يجترئ الطاهر بالتأليف، بل عمد إلى التحقيق، فأخرج غير علق خطير في اللغة والأدب وغيرهما إلى النور لأعلام هم من هم في التاريخ الحضاري الإسلامي. وإليك بعد الآثار التي ألفها الطاهر، منسوقة على حروف المعجم، مع تبيان المطبوع والمخطوط منها قدر الإمكان،

ثم نتبع ذلك ـ إن شاء الله ـ بالآثار التي حققها ـ مرتبينها وفق المنهج الذي اتبعناه في الآثار المؤلفة. وبيان ذلك كالآتي:

١ ـ آثاره المؤلفة

(١) إتمام الأنس بعروض الفرس: رسالة لطيفة، وقفنا فيها الطاهر على علم العروض وأصوله عند الفرس، مع مقارنته بعروض العرب. طبعت هذه الرسالة ملحقة بكتاب تمهيد العروض إلى فنّ العروض للطاهر نفسه في مطبعة ولاية سورية ـ دمشق ١٣٠٤ هـ /١٨٨٦م.

(٢) إرشاد الألبا إلى طريق تعليم ألف با: وهو المرقاة الأولى من مراقي علم الأدب عند الطاهر، ضمنه مباحث لغوية في حروف الهجاء وترتيبها ورسمها وحركاتها وضوابطها، فضلاً عن دراسته للمفردات والأعداد مع فوائد جمة في النطق والكتابة. وهو بالجملة من الكتب التربوية التعليمية النافعة للمبتدئين. طبع في المطبعة الأهلية ـ بيروت ١٣٢١هـ/١٩٠٣.

(٣) أشهر الأمثال: صدرت له طبعتان: الأولى: في المكتبة السلفية ـ القاهرة ١٣٣٨هـ/١٩١٩ م.

والثانية بتحقيق الدكتور مازن المبارك في: دار الفكر ـ دمشق، ودار الفكر المعاصر ـ بيروت ١٩٩٥م.

(٤) الإلمام بأصول سيرة النبي، عليه الصلاة والسلام.

(٥) بديع التلخيص وتلخيص البديع (بديعية الطاهر الجزائري): وهي قصيدة، أنشأها في المدح النبوي، وضمنها المحسنات البديعية، وبدأها بحسن التخلص، وختمها بحسن الختام. وقد طبعها مع شرح لها من تأليفه، أسماه باسم البديعية عينها في مطبعة ولاية سورية ـ دمشق ١٢٩٦هـ /١٨٧٩م. كما طبعت البديعية طبعة حجر في مطبعة مصطفى واصف بدمشق ١٢٩٩هـ /١٨٨٢. ومن هذه البديعية نسخة في الظاهرية، تقع في ٧ ورقات، والورق الأخيرة تقفنا على تقاريظ ثلة من كبار علماء الشام على هذه البديعية، وهي تحت رقم: ٣٣٤٨. (فهرس مخطوطات الظاهرية (علوم اللغة العربية: البلاغة): الحمصي /٢٠٩ ـ ٢١٠).

(٦) التبيان في تفسير القرآن: وهو عبارة عن حواش جليلة، أقامها الطاهر على تفسير البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ)، وتقع هذه الحواشي في ٤ مجلدات ضخمة.

(٧) التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن على طريق الإتقان: أي: الإحكام والضبط، لا الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (ت: ٩١١هـ)، وهو ـ أي: التبيان ـ المقدمة الصغرى من مقدمتي تفسيره السابق الذكر.

وقد طبع طبعات عدة، أحسنها التي صدرت بتحقيق العلامة عبد الفتاح أبو غدة في مكتب المطبوعات الإسلامية ــ حلب ١٤٢٥هـ /٢٠٠٥م. (ط:٤) .

(٨) تدريب اللسان علي تجويد البيان: في التجويد، وهو المرقاة الثالثة في علم الأدب. طبع في المطبعة الأهلية ــ بيروت ١٣٢٥هـ /١٩٠٧م.

(٩) التذكرة الطاهرية: وهي التي أسماها تلميذه محمد كرد علي بالكنانيش[1]، وتقع في١١ مجلداً، ضمنها الطّاهر خلاصة ما طالعه في الكتب، وما عاينه في الأسفار، وما عرض له من الأفكار، ففي دفّتيها اجتمع التّاريخ واللغة والأدب والشعر والدّين والأخلاق والفلسفة. وبالجملة تعدُّ التذكرة أو الكنانيش من أجلّ ما ألّفه الطّاهر من الآثار. فانظرها في: فهرس مخطوطات الظّاهريَّة (التّاريخ ومُلحقاته) ٢٤٨/٢ ــ ٢٧٦ و٤٤٤ــ ٤٤٥، و(الأدب): مُراد والسَّوّاس ٣١٣/٢ــ ٣١٥، والفهرس العامّ لمخطوطات الظّاهرية: الخيميّ والحافظ/ ٥٦٩ــ ٥٧٦.

(١٠) تسهيل المجاز إلى فنّ المُعمَّى والألغاز: كتابٌ جليلُ النَّفع، رتّبه مؤلّفه على مُقدِّمة وأربعة أبواب وخاتمة: في حدِّ المُعَمَّى ومُدوّنه، وفي أعمال المُعمَّى الثلاثة، وفي الألغاز المعنويَّة واللّفظيَّة، وجملة من الألغاز الفقهيَّة والحسابيَّة والحكميَّة، وغير ذلك[2]. طبع الكتاب في مطبعة ولاية سورية ــ دمشق ١٣٠٣هـ/١٨٨٦م.

(١١) التقريب لأصول التّعريب: كتاب بيّن فيه مؤلفه بعض المُعَرَّبات، والمسلك الذي يسلكه المُعَرِّبون في تعريبها، وبآخره فهارس. طبع في المطبعة السَّلفيَّة ــ القاهرة ١٣٣٧هـ/١٩١٩م.

(١٢) تقريب المجاز إلى مسائل المجاز: وسيأتي الحديث بعدُ عن هذه الرِّسالة مُفصَّلاً.

(١٣) تلخيص أدب الكاتب لابن قُتيبة (ت: ٢٧٦هـ): طُبع بعناية تلميذه القاضي أحمد شاكر في مطبعة النهضة ــ القاهرة ١٣٣٨هـ/١٩٢٠م.

(١٤) التّمرين على البيان والتبيين: وهو المَرْقاة الثّانية من مراقي علم الأدب. طُبع طبعتان، كلاهما في المكتبة الأهليَّة ــ بيروت: الأولى سنة ١٣٢١هـ/١٩٠٢م، والثانية سنة ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

(١٥) تمهيد العُروض إلى فنّ العَروض: رسالة لطيفة في العَروض، رتّبها الطّاهر على: مُقدِّمة، وأربعة أبواب، وخاتمة. طُبعت هذه الرسالة في مطبعة ولاية سورية ــ دمشق ١٣٠٤هـ/١٨٨٦م.

---

(١) المعاصرون /٢٧٥. والكنانيش: جمع، مفرده كناشة: وهي الأوراق، تجعل كالدفتر، تقيد فيها الفوائد والشوارد. (المعجم الوسيط: علي النجدي ناصف وصحبه: كنش ٢ /٨٣٢).

(٢) فهرس مخطوطات دار الكتب المصريَّة ٦٢/٣. «بتصرُّف».

(١٦) توجيه النَّظر إلى أصول الأثر: كتاب جمع فيه مُؤلِّفه ما جاء في كتب أصول الفقه والحديث من القواعد مع التحقيق والتدقيق بأسلوب بديع. ألَّفه في مصر سنة ١٣٢٨هـ/١٩١٠م، ونقله إلى الألمانيَّة المُستشرق كولدصهر. صدرت له غير طبعة، وأجود هذه الطَّبعات الطبعة التي صدرت في مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب ١٤١٦هـ/١٩٩٦م في جزءين بتحقيق العلاَّمة عبد الفتَّاح أبو غدَّة.

(١٧) جدولان للحروف الشَّرقيَّة والغربيَّة، ثمّ للخطوط السِّريانيَّة: طُبع في مطبعة ولاية سورية ـ دمشق ـ د ت.

(١٨) جلاء الطَّبع في معرفة مقاصد الشَّرع.

(١٩) الجواهر الكلاميَّة في إيضاح العقيدة الإسلامية: رسالة في التَّوحيد، عمد فيها الطَّاهر إلى طريقة السُّؤال والجواب، وهي طريقة المُعاصرين المُثلى في التَّعليم. صدر للرِّسالة غير طبعة مُحققة وغير مُحققة، وبيان المُحقق من هذه الطَّبعات كالآتي:

* طبعة دار الأنوار ـ دمشق ١٤١١هـ/ ١٩٩١م بتحقيق عبد العزيز عزّ الدين السيروان، تحت عنوان الإيمان: أركانه، دلائله، ثمراته. شرح الجواهر الكلاميّة في العقيدة الإسلامية.

* طبعة السِّيروان ـ دمشق ١٤١٤هـ/١٩٩٤م بتحقيق المُحقِّق السابق الذكر، تحت عنوان: الجواهر الكلاميّة في العقيدة الإسلامية: اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة.

* طبعة دار الفكر العربيّ ـ القاهرة ١٤١٥هـ/١٩٩٥م بتحقيق محمد علي قطب.

* طبعة مكتبة الفجر ـ دمشق ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م بتحقيق يوسف علي بديوي.

(٢٠) الجوهرة الوسطى: وهي ممّا أضافه الطاهر إلى الجواهر الكلامية. صدرت لها طبعتان: الأولى: في المطبعة الحُسَينيّة ـ القاهرة ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م. والثانية: في دار القلم ـ دمشق ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م بتحقيق حسن السّماحي سويدان، تحت عنوان: الجوهرة في قواعد العقائد.

(٢١) حدائق الأفكار في رقائق الأشعار: كتاب مُرتَّب في ١٩ باباً في: العلم، والرأي، والنظر في العواقب، والحزم، والمشورة... إلخ. طُبع في مطبعة ولاية سورية ـ دمشق ١٢٩٩هـ/١٨٨٢م.

(٢٢) حديقة الأذهان في حقيقة البيان: رسالة في البلاغة، وقفنا فيها الطّاهر على المجاز والاستعارة والكناية والتّشبيه، وجعل لها حواشي مُطوّلة لمن أراد التّفصيل في هذه المسائل المطروحة. طُبعت هذه الرسالة في المطبعة اللبطوغرافيّة ـ دمشق ١٢٩٨هـ/١٨٨١م.

(٢٣) الحِكَم المنثورة: طُبع في مصر. كذا دون إشارة إلى مكان الطّبع وتاريخه.

(٢٤) دائرة في معرفة الأوقات والأيام: في علم الميقات. طُبعت طبعة حجر ـ دمشق ـ د ت.

(٢٥) رسالة وجداول في الخطوط القديمة والحديثة والهنديّة واليونانية: وفيها الكلام على الرّسم وحركات الشكل. طُبعت طبعتان: الأولى: في دمشق ١٣١٣هـ/١٨٩٥م. والثانية: طبعة حجر ـ القاهرة ـ دت.

(٢٦) العقود اللآلي في الأسانيد العوالي: في مُصطلح الحديث. طُبع سنة ١٣٠٢هـ/١٨٨٥م. كذا دون الإشارة إلى مكان الطبع في مصادر ترجمته طراً.

(٢٧) عُمدة المُغرِب وعُدَّة المُعْرِب: رسالة لطيفة في النحو، قوامها ١٢٩ بيتاً من تأليف الطّاهر، وقد شرح الطّاهر من هذه الأبيات الأبيات الـ١٤ الأولى، وأهمل شرح الباقي: إما لأن المشاغل صرفته عن إتمام ما شرع به، وإما أنه تعمد ذلك لغاية تربوية في نفسه؛ إذا أراد بهذا الإهمال أن يختبر الدارس: هل يستطيع فهم الأبيات التي أهمل شرحها وحده بالاعتماد على ما شرح له قبل؟ وهي طريقة ناجحة في التعليم، ما زال التربويون إلى يومنا هذا يأخذون بأسبابها في أثناء تدريسهم للطلاب. طُبعت هذه الرسالة في مطبعة ولاية سورية ـ دمشق ـ دت.

(٢٨) فائدة في القراءات: فيما إذا شك قارئ في حرف.

(٢٩) الفوائد الجسام في معرفة خواص الأجسام: في الحكمة الطبيعية. طُبع في مطبعة ولاية سورية ـ دمشق ١٣٠٠هـ/١٨٨٣م.

(٣٠) الكافي في اللغة: الكافي: معجم لغوي، ألفه الطاهر، ولم يُتمّه. طبعت خطبته ـ وهي في أصول اللغة ونشأتها واشتقاقها ـ بشرح فرج الله زكي الكردي في مطبعة كردستان العلمية ـ القاهرة ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م.

(٣١) كتاب في التعليم الابتدائي: وهو من مُبتكراته، بناه على سعة اختباره، غير مُقلّد به أحداً من علماء البيداغوجيا (علم أصول التدريس)[1].

(٣٢) مُبتدأ الخبر في مبادئ علم الأثر: في المُصطلح. طُبع في مطبعة القدسي ـ القاهرة ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م.

(٣٣) مُختصر أمثال الميداني (ت: ٥١٨هـ): الراجح أنه أشهر الأمثال الذي مر قبلُ.

(٣٤) مختصر البيان والتبيين.

(٣٥) مدخل الطلاب إلى علم الحساب: طُبع ثلاث مرات، ومن هذه الطبعات: طبعة الجمعية الخيرية ـ دمشق ١٣٠٢هـ/١٨٨٥م.

(٣٦) مد الراحة لأخذ المساحة: في الهندسة، أقامه على طريقة السؤال والجواب؛ ليسهُلَ تناوله على المُبتدئين، وجعل له حواشي لمن أراد الاستزادة والتفصيل. صدرت له طبعتان: الأولى: في مطبعة مجلس المعارف ـ دمشق ١٣٠١هـ/١٨٨٣م. والثانية: في مطبعة ولاية سورية ـ دمشق ١٣١٠هـ/١٨٩٢م.

---

(١) تنوير البصائر/ ١٠٥.

(٣٧) مراقي علم الأدب: وهي ثلاثةٍ عند الطاهر: إرشاد الألبّا، والتمرين على البيان والتبيين، وتدريب اللسان. وقد مروا قبل، فانظرهم في مواطنهم.

(٣٨) المعجم العربي: كذا في بعض مصادر ترجمته. والراجح أنه الكافي في اللغة المُلمع إليه قبل.

(٣٩) مُنية الأذكياء في قصص الأنبياء: عربه عن التركية. طبع في مطبعة الجمعية الخيرية ــ دمشق ١٢٩٩هـ/١٨٨١م.

(٤٠) ميزان الأفكار شرح معيار الأشعار: معيار الشِّعر كما في كشف الظنون ١٧٤٣/٢، أو معيار النظار في علوم الأشعار لعبد الوهاب الخزرجي الزّنجاني (ت: ٦٥٥ هـ) من الكتب النافعة في العَروض والقافية، وقد صدرت له طبعة علميّة بتحقيق الدكتور محمد علي زرق الخفاجي في دار المعارف ــ القاهرة ١٤١١هـ/١٩٩١م. وقف الطاهر على هذا الكتاب مخطوطاً، أو مطبوعاً طبعة قديمة كانت في عهده، فشرحه شرحاً وافياً، وأسمى شرحه: ميزان الأفكار شرح معيار الأشعار،وقد طبع هذا الشرح في لكنو ــ الهند ١٣٠٠هـ/١٨٨٣م.

قلتُ: ونستطيع بعدُ أن نضيف إلى آثاره المؤلفة آراءه في التربية والتعليم والأخلاق ونهوض الأمة ورُقيِّها ــ وما أكثرها متناثرة في مصادر ترجمته! ــ وأشعاره ورسائله ومقالاته الكثيرة في الصحف والمجلات، وبعض هذه المقالات صدر للطاهر بأسماء مُستعارة. فهذا كله لو جمع، وحقق التحقيق العلمي الذي يستحقه، وأخرج إلى النور بحلة قشيبة، لوقع ذلك في غير مجلد، وفي هذه المجلدات من النفع ما لا يخفى.

٢ ـ الآثار المُحقّقة

(١) الأدب الصغير لابن المُقفّع (ت: ١٤٢هـ): كتاب أوعب فيه مؤلِّفه طائفةً من الوصايا الخُلقية والاجتماعية. نشر بعناية الطاهر على صفحات مجلة المُقتبس ــ ج: ٦/٣ ــ ١٥ و٨١ ــ ٨٩/١٣٢٦هـ الموافق لـ ١٩٠٨م.

(٢) الأدب والمُروءة لصالح بن جناح، الحكيم الشاعر الدمشقي، المدرك للتابعين: نشر بعناية الطاهر في مجلة المُقتبس ــ ج: ٦٤٩/٧ ــ ٦٦١. ثم أعاد نشره تلميذه محمد كرد علي في كتابه الموسوم برسائل البلغاء.

(٣) إرشاد القاصد إلى أسمى المقاصد لابن الأكفاني (ت: ٧٤٩هـ): وهو كتاب مختصر في أنواع العلوم وأصنافها. طبع بعناية الطاهر طبعتان: الأولى: في مطبعة الموسوعات ــ القاهرة ١٣١٨هـ/١٩٠٠م. والثانية: في بيروت ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م.

(٤) أمنية الألمعي ومُنية المدعي لأبي الحسين أحمد بن علي بن الزبير الأسواني (ت:٥٦٣هـ): الأمنية: شرح للمقامة الحُصيبية التي ألفها الأسواني نفسه، ورمى فيها إلى

غرض الفكاهة، وأملاها بلسان الدعابة على من استوجب الانبساط إليه، وذكر فيها علوماً جمة. اختصر الطاهر الشرح، وزاد فيه أشياء، وأخرجه إلى النور سنة ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م.

(٥) تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين للراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ): كتاب لطيف، جامع للنوادر الشريفة، رُتب على ٣٣ باباً، فصل فيها الراغب النشأتين الأولى والآخرة. اعتنى الطاهر بهذا الكتاب، وطبعه طبعتين: الأولى: في مطبعة ثمرات الفنون ـ بيروت ١٣١٩هـ/١٩٠١م. والثانية: في المطبعة السابقة نفسها ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م.

(٦) حل المنظوم للثعالبي (ت: ٤٢٩هـ): طُبع بعناية الطاهر في مطبعة ولاية سورية ـ دمشق ـ دت.

(٧) الحنين إلى الأوطان للجاحظ (ت: ٢٥٥هـ): وهو من أحسن تصانيفه، جمع فيه كل غريبة، وأهداه إلى الوزير محمد بن عبد الملك الزيات (ت: ٢٣٣هـ). طُبع بتصحيح الطاهر طبعتان: الأولى: في مطبعة المنار ـ القاهرة ١٣٣٣هـ/١٩١٤م. والثانية في المطبعة السلفية ـ القاهرة ١٣٥١هـ/١٩٣٢م.

(٨) رسائل عبد الحميد بن يحيى الكاتب (ت: ١٣٢هـ): صدرت هذه الرسائل باعتناء الطاهر وتلميذه محمد كرد علي في دمشق طبعة أولى، ثم نشرها محمد كرد علي في رسائل البلغاء طبعةً ثانية.

(٩) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء لأبي حاتم محمد بن حبان البُستي (ت: ٣٥٤هـ): جمع فيه مؤلِّفه ما طاب من الأشعار الرائقة، والحكم، والمواعظ البليغة، وصحيح الأخبار، والمسند من الآثار. طبع بعناية الطاهر في مطبعة كردستان العلمية ـ القاهرة ١٣٢٨هـ/١٩١٠م.

(١٠) ديوان خُطب ابن نباتة عبد الرحيم بن محمد الفارقي (ت: ٣٧٤هـ): شرح الطاهر هذا الديوان، وطبعه غير طبعة، وبيان هذه الطبعات كالآتي:

* طبعة المطبعة الميمنية ـ القاهرة ١٣٠٨هـ/١٨٩٠م.
* طبعة مطبعة جريدة الإقبال ـ بيروت ١٣١١هـ/١٨٩٣م.
* طبعة المطبعة العلمية ـ بيروت ١٣١٢هـ/١٨٩٤م.

(١١) الفوز الأصغر لابن مَسْكويَهْ (ت: ٤٢١هـ): طبع بعناية الطاهر طبعتان: الأولى: في بيروت ١٣١٩هـ/١٩٠١م. والثانية في مطبعة السعادة ـ القاهرة ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

(٢)

تقريب المجاز إلى مسائل المجاز

أ ـ الدراسة

هذه رسالة في البلاغة لطيفة، وقفنا فيها الطاهر على حقيقة المجاز من خلال التفصيل في دعامتين أساسيتين، هما: المجاز بنوعيه: المُفرد المُرسل وعلاقاته والمركَّب، ثم الاستعارة بنوعيها: التصريحية والمكنية، وما يلزم المكنية من التخييلية على رأي الجمهور.

عمد الطاهر في عرض رسالته هذه إلى أسلوب تربوي واضح سهل، هو السؤال والجواب المُختصر المفيد، وكل سؤال في هذه الرسالة يُساوق أخاه بانتظام، بحيث تقفك هذه الأسئلة ـ إذا قُرئت بترتيبها الموضوع لها مع أجوبتها ـ على الصورة الكاملة للمجاز والاستعارة، مع الأمثلة المُوضحة لهما، وهي أمثلة توزّعت بين القرآن والحديث والمثل والشعر، فضلاً عن الأمثلة التي كانت من تأليف الطاهر نفسه.

ولعل هذا الوضوح وَفْقَ هذا الأسلوب التربوي التعليمي الموفَّق هو الذي دفع الطاهر إلى عدم إقامة مُقدِّمة لهذه الرسالة، توضح مقاصدها، وكذا خاتمة، تلخص هذه المقاصد بعد طول تفسير وكثير تشعيب، فالأمر لا يحتاج إلى ما ألمعنا إليه؛ لأن الرسالة واضح مضمونها عند أدنى نظرة فيها.

وهنا تحسن الإشارة إلى أن هذه الرسالة ليست الوحيدة في هذا العرض التربوي التعليمي المُبسَّط، بل للطاهر غير رسالة، اتبع فيها الأسلوب عينه، ونذكر له من ذلك: رسالته في العقيدة الموسومة بـ: (الجواهر الكلامية)، ورسالته في الهندسة المعروفة بـ: (مدّ الراحة لأخذ المساحة).

ولا عجبَ بعدُ من الطاهر أن يعمد لمثل هذه المناحي التربوية الواضحة في التأليف؛ فهو المدرس الناجح قبل كل شيء، المدرس الذي أراد من خلال حركته النهضوية في التعليم أن يُوصل العلم مُصفى إلى تلامذته، ولذلك آثر أن يأخذ بكل الوسائل الممكنة المتاحة في عصره من أجل تحقيق أهدافه في التعليم، وهذا ما جعل كتبه بشكل عام تأخذ بالاختصار وحسنِ الترتيب والتبويب، بل في كثير من الأحيان بالجداولِ والرسومات التي تجعل الطريق سهلاً لاحباً على الشداة، بل لنقل الكبار أيضاً. فانظر مثلاً نظام الجداول في كتابيه: حديقة الأذهان في حقيقة البيان، وتمهيد العُروض إلى فن العَروض...إلخ.

ومن هذا المُنطلق رأينا أن نخرج هذه الرسالة اللطيفة إلى النور، فهي ـ والحق يقال ـ من الرسائل النافعة التي يحتاج إليها الصغير والكبير على حد سواء في عصرنا هذا، عصرِ السرعة وغزارة المعلومات، هذه الغزارة التي جعلت الكثير من طالبي العلم اليوم ينأون عن المطولات التي تأخذ من وقتهم ما تأخذ، دون أن يصلوا إلى الزبدة فيها، فاختصر الطاهر الطريق عليهم ـ وهو الذي كان أكثر الناس في عصره قراءة وتحصيلاً ـ بأن قدم لهم

عُصارة ما في هذه المطوّلات، سواء أكانت في البلاغة ــ كما الحال هنا ــ أم في غيرها، بعد أن أسهر ليله ونهاره في دراستها والإفادة منها.

ب ـ منهج التحقيق

اعتمدنا في إخراج هذه الرسالة على طبعتها اليتيمة التي صدرت عن المطبعة اللبطوغرافية بدمشق سنة ١٢٩٨هـ/١٨٨٢م، مُلحقة بكتاب حديقة الأذهان في حقيقة البيان للطّاهر نفسه. وتقع هذه الرسالة في ٣ ورقات من القطع الكبير من أصل ٢٠ ورقة، ضمّت بين دفتيها الحديقة والتقريب [١٨ ق ــ ٢٠ ق]، وقد طبعت الرسالة بخط واضح مقروء، تداخلت فيه الأسئلة بالأجوبة، ولا نقصد بالتداخل هنا الخلط العشوائي، فلا يُعرف السؤال من الجواب، بل السؤال أولاً، ثم الجواب ثانياً، ولكن على السطر نفسه، فإذا كان الجواب مُختصراً، أتبعه الطاهر بسؤال آخر على السطر عينه؛ ليأتي الجواب في سطر آخر، وهكذا. ولا عجب أن نشهد هذا الإخراج العجيب للرسالة، فهي طبعت منذ أكثر من قرن، وهي مهملة، لم ينظر فيها أحدٌ دارسا لها أو محققاً، بل لم يُشر إليها أ دنى إشارة في المصادر التي ترجمت للطاهر على كثرتها. فرأينا ــ وقد عزمنا على إخراجها إلى النور ــ أن نتبع في هذا الإخراج المنهج الآتي:

(١) نسخنا النص كاملاً من المطبوع المرموز إليه بـ (م)، وضبطناه ضبطاً تاماً، بعيداً عن أوهام التصحيف والتحريف التي أشير إليها في الحواشي، غير مُغفلين بعدُ علامات الترقيم، فهي من الوسائل المساعدة على تجميل النص وقراءته بشكل صحيح.

(٢) جعلنا لكل سؤال سطراً مستقلاً، وفي الأسطر التالية للسؤال يأتي الجواب، ولم نكتفِ بهذا، بل رقّمنا الأسئلة، فبلغت عند الطاهر في رسالته ٦٢ سؤالاً، استطاع من خلالها أنْ يستوفي بحث المجاز بالكلية.

(٣) شرحنا ما استغلق أمره في النص، وترجمنا للأعلام الواردة فيه على قلتها، وخرَّجنا ما يحتاج إلى تخريج من المظان.

(٤) قدمنا للنص بما يكشف النقاب عن الطاهر حياةً وآثاراً، فضلاً عن دراسة رسالته، مما مر بك قبل.

(٥) أتبعنا التقديم للنص المُحقَّق بالأوراق الثلاثة للرسالة، كنماذج من المطبوع القديم، ومن خلالها يستطيع الدّارس أن يميز بين الوجه الذي كانت عليه الرسالة، والمصير الذي آلت إليه بعد التحقيق.

(٦) لم نشأ أن نتبع النص المُحقَّق بالفهارس التحليلية التي تكشف عن كل مُستغلق فيه؛ لأن الرسالة واضحة منهجاً وفكرة، والشواهد فيها قليلة، لا تحتاج إلى فهارس خاصة بها، فاجتزأنا بفهرس المصادر والمراجع فقط.

س كم طرق اداء المراد ج ثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية س ما الحقيقة ج هي اللفظ المستعمل فيما وضع له كالاسد اذا استعمل في الحيوان المفترس س ما المجاز ج هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة وقرينة مانعة عن ارادة ما وضع له كالاسد في قولك رايت اسدا بيده سيف فانه لفظ مستعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع والعلاقة المناسبة بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه هي الشجاعة والقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له هي بيده سيف لانها تمنع عن ارادة الحيوان المفترس لان ذلك لا يتصور ان يكون بيده سيف س ما الكناية ج هي اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له لعلاقة وقرينة غير مانعة عن ارادة ما وضع له مثل كثير الرماد المستعمل في الكريم في قولك اميرنا كثير الرماد فانه مستعمل في لازم ما وضع له وهو الكريم لان كثرة الرماد تستلزم كثرة ايقاد النيران وهو يستلزم كثرة الطبخ وهو يستلزم كثرة الآكلين وهو يستلزم وجود الاضياف وهو يستلزم الكرم والعلاقة هي التلازم عادة بين كثرة الرماد والكرم والقرينة هي قولك اميرنا لان المقام اقتضى المدح وهي غير مانعة عن ارادة الحقيقة اذ لا مانع ان يكون الامير مع كرمه كثير الرماد الحقيقي س ما العلاقة ج هي الاتصال والمناسبة بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه بحيث ينتقل به من احدهما الى الآخر س الى كم ينقسم المجاز ج الى قسمين استعارة ومجاز مرسل س باي شيء يفرق بينهما ج بالعلاقة فان كانت المشابهة سمي المجاز استعارة وان كانت غير المشابهة سمي المجاز مجازا مرسلا س باي شيء يعرف كون العلاقة هي المشابهة او غيرها ج ينظر الى المجاز فان صح ارجاعه الى التشبيه كانت العلاقة المشابهة وسمي المجاز استعارة كالاسد في قولنا رايت اسدا بيده سيف فانه يصح ان ترجعه الى التشبيه بان تقول رايت رجلا كالاسد في الشجاعة بيده سيف وان لم يصح ارجاعه الى التشبيه كانت العلاقة غير المشابهة وسمي المجاز مجازا مرسلا كالنبات في قولنا امطرت السماء نباتا فانه لا يصح ان ترجعه الى التشبيه بان تقول امطرت السماء مطرا كالنبات اذ لا معنى لتشبيه المطر بالنبات وانما يصح ان تقول فيه امطرت السماء مطرا يكون سببا للنبات س كم علاقات المجاز المرسل ج ثمانية عشر وهي السببية والمسببية والكون والأول والحالية والمحلية والكلية والجزئية والبدلية والمبدلية واللازمية والملزومية والمجاورة والآلية والاطلاق والتقييد والعموم والخصوص وزاد بعضهم احد عشر وهي المصدرية والمظهرية والاستعداد والضدية والمعلولية والتعلقية والشرطية والمشروطية والدالية والمدلولية لكن يمكن ارجاعها للثمانية عشر السابقة س الى كم ينقسم المجاز المرسل ج الى قسمين مفرد ومركب س ما المجاز المرسل المفرد ج هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له لعلاقة غير المشابهة وقرينة مانعة من ارادة ما وضع له كالنبات في قولنا امطرت السماء نباتا س ما المجاز المرسل المركب ج هو اللفظ المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة غير المشابهة وقرينة مانعة من ارادة ما وضع له كقول الشاعر

هواي مع الركب اليمانين مصعد . جنيب وجثماني بمكة موثق .

اي من اهوى ذاهب في الارض مع الركب اليمانيين ماخوذ بغير اختياره وانا مسجون بمكة موثق بالقيود فان المراد بهذا الكلام لازم معناه وهو التحسر فهو مجاز مرسل لاستعماله في غير ما وضع له وهو التحسر لعلاقة غير المشابهة وهي الملزومية لذكر الملزوم وارادة اللازم وهو مركب لوقوعه في الكلام المركب س الى كم ينقسم المجاز المرسل المفرد ج الى قسمين اصلي وتبعي س متى يكون اصليا ج اذا كان في اسم الجنس س متى يكون تبعيا ج اذا كان في الفعل او الاسم المشتق او الحرف س ما مثال التبعي ج قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله فان كلمة قرأت مستعملة في اردت القراءة لكون القراءة مسببة عن ارادتها وتوضيحه ان يقال لما كانت القراءة مسببة عن ارادتها اطلقت عليها بعلاقة المسببية على طريق المجاز المرسل الاصلي ثم اشتق من القراءة قرأت بمعنى اردت القراءة ففيه اطلاق القراءة على ارادتها على طريق المجاز المرسل التبعي س الى كم تنقسم الاستعارة ج الى قسمين مصرحة ومكنية س ما الاستعارة المصرحة ج هي لفظ المشبه به المذكور المستعمل في المشبه كالاسد في قولنا رايت اسدا بيده سيف س لم سميت مصرحة ج للتصريح فيها بذكر المستعار اعني المشبه به في الاصل فان اصل رايت اسدا بيده سيف رايت رجلا كالاسد في الشجاعة بيده سيف فحذف المشبه وهو الرجل واداة التشبيه وهو الكاف ووجه الشبه وهو الشجاعة وذكر المشبه به وهو الاسد

س الى كم تنقسم الاستعارة التصريحية ج الى مفردة ومركبة س ما الاستعارة التصريحية المفردة ج هي لفظ المشبه به المفرد
المذكور المستعمل في المشبه س الى كم تنقسم ج الى اصلية وتبعية س ما الاصلية ج هي التي تجري فيها الاستعارة
ابتداء س في اي موضع تكون ج في اسم الجنس اي الاسم الغير المشتق س ما مثال ذلك ج كالاسد في المثال
السابق س كيف تجري الاستعارة الاصلية فيه ج شبهنا الرجل الشجاع بالاسد وادعينا انه من جنس الاسد مبالغة
واطلقنا عليه لفظ الاسد فهو استعارة مصرحة اصلية س هل تجري الاستعارة في العلم ج تجري الاستعارة فيه
اذا كان مشتهرا بوصف كحاتم في قولك رايت اليوم حاتما بعد تاويله باسم الجنس س كيف تجري الاستعارة في هذا المثال
ج شبهنا الرجل الكريم بحاتم بعد تاويله بالمتناهي في الكرم وادعينا انه من جنسه فاطلقنا عليه لفظ حاتم فهو استعارة
مصرحة اصلية س ما التبعية ج هي التي لا تجري الاستعارة فيها ابتداء س في اي موضع تكون ج في الفعل
والاسم المشتق والحرف س لم سميت الاستعارة في هذه الثلاثة تبعية ج لوقوعها تبعا لغيرها س ما تبعية
الاستعارة في هذه الثلاثة لغيرها ج اما الفعل والاسم المشتق فان الاستعارة تابعة فيهما للاستعارة في مصدرهما
واما الحرف فان الاستعارة فيه تابعة للاستعارة في متعلق معناه اعني المعنى الكلي الذي يعبر به عند تفسيره كالابتداء في كلمة
من والظرفية في كلمة في س الى كم تتنوع الاستعارة في الفعل ج الى ثلاثة انواع نوع يكون باعتبار الحدث ونوع
يكون باعتبار الزمان ونوع يكون باعتبار النسبة س ما مثال الاستعارة في الفعل باعتبار الحدث ج نطقت الحال
س كيف تجري الاستعارة فيه ج شبهنا الدلالة بالنطق وادعينا انها من جنسه فاطلقنا عليها لفظه فصار
استعارة مصرحة اصلية ثم اشتققنا من النطق نطقت بمعنى دلت تبعا للاستعارة المذكورة فصار استعارة مصرحة
تبعية او نقول بعد استعارة النطق للدلالة لزيادة الايضاح ثم اشتققنا من النطق نطق واستعرناه لمعنى دل تبعا
لاستعارة النطق للدلالة فصار استعارة مصرحة تبعية س ما مثال الاستعارة في الفعل باعتبار الزمان ج
قوله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا اذا اريد فتح مكة فان الاية الكريمة نزلت قبله فهو بمعنى نفتح س كيف تجري
الاستعارة فيه ج شبه الفتح في المستقبل بالفتح في الماضي في تحقق الوقوع وادعي انه من جنسه فاطلق عليه فصار
استعارة مصرحة اصلية ثم اشتق من الفلاح في الماضي افلح بمعنى يفلح تبعا لهذه الاستعارة فصار استعارة مصرحة
تبعية س ما مثال الاستعارة في الفعل باعتبار النسبة ج هزم الامير الجند س كيف تجري الاستعارة
فيه ج شبهنا النسبة السببية المطلقة بالنسبة الفاعلية المطلقة في قوة التاثير وادعينا ان الاولى من جنس
الثانية مبالغة فاطلق النسبة الفاعلية المطلقة على النسبة السببية المطلقة فصار استعارة مصرحة اصلية ثم
استعمل هيئة هزم التي هي من جزئيات النسبة الفاعلية المطلقة في نسبة هزم الى الامير التي هي من جزئيات النسبة
السببية المطلقة فصار استعارة مصرحة تبعية س ما مثال الاستعارة في الاسم المشتق ج الحال ناطقة
س كيف تجري الاستعارة فيه ج شبهنا الدلالة بالنطق وادعينا انها من جنسه فاطلقنا عليها فصار استعارة
مصرحة اصلية ثم اشتققنا من النطق ناطق بمعنى دال تبعا للاستعارة المذكورة فصار استعارة مصرحة تبعية
س ما مثال الاستعارة في الحرف ج عذبت امراة في هرة اي بسببها س كيف تجري الاستعارة
فيه ج شبهنا السببية المطلقة بالظرفية المطلقة في الملابسة فان السبب يلابس المسبب ملابسة الظرف
للمظروف وادعينا ان السببية من جنس الظرفية فاطلقنا الثاني على الاول فصار استعارة مصرحة اصلية ثم استعملنا
في الموضوعة لجزئيات الظرفية للباء الموضوعة لجزئيات السببية فصار استعارة مصرحة تبعية س
ما الاستعارة المصرحة المركبة ج هي لفظ المشبه به المركب المذكور المستعمل في المشبه س بماذا تشتهر
تسميتها ج بالاستعارة التمثيلية س ما مثالها ج اني اراك تقدم رجلا تارة وتؤخر اخرى اذا
خوطب به المتردد في جواب مسألة س كيف تجري الاستعارة فيه ج شبهنا الهيئة الحاصلة من الاقدام على
الجواب تارة والاحجام عنه اخرى بالهيئة الحاصلة من تقديم الرجل تارة وتاخيرها اخرى وادعينا ان الهيئة

الاولى من جنس الهيئة الثانية مبالغة فاطلقنا عليها اللفظ الدال على الهيئة الثانية فصار استعارة تمثيلية س بماذا تسمى
الاستعارة التمثيلية اذا فشا استعمالها وشاع ج تسمى مثلا فالامثال جميعها من نوع الاستعارة التمثيلية كقولك
لمن طلب شيئا ضيعه قبل ذلك الصيف ضيعت اللبن ومورده ان امرأة طلبت الطلاق من زوجها لكبر سنه وذلك في ايام الصيف
فطلقها وكان غنيا فتزوجت بشاب فقير فذهبت يوما الى زوجها السابق وطلبت اللبن فرد عليها خائبة وقال لها الصيف
ضيعت اللبن فصارت مثلا س كيف تجري الاستعارة في هذا المثل ج شبهنا حال من طلب شيئا ضيعه
قبل ذلك بحال المرأة التي ورد في حقها هذا المثل وادعينا ان الحال الاول من جنس الحال الثاني فاطلقنا عليه اللفظ الدال
على الحال الثاني وهو الصيف ضيعت اللبن فصار استعارة تمثيلية س لم كسرت التاء في كلمة ضيعت مع استعماله في المذكر
ج ان الامثال لا تغير فلا يلتفت لحال مضربها وانما يلتفت لحال موردها س ما تقول في الامثال الموضوعة على
السنة البهائم والجمادات ج هي امثال معقولة وعند العقلاء مقبولة س كيف تقبل والممثل به غير محقق
ج يكفي في التمثيل كونه مفروضا لان المفروضات تتخيل في الذهن كالمحققات فيسوغ حينئذ استعارتها والتمثيل بها
ونظير ذلك قولهم في المثل لمن طالت غيبته طارت به العنقاء س كيف تجري الاستعارة التمثيلية في هذا المثال ج
شبه حال من طالت غيبته ولم يسمع عنه خبر وهي متحققة بحال شخص خطفته العنقاء وطارت به الى جهة لا يعلم خبره
وهي مفروضة متخيلة في الذهن وادعينا ان الحال الاول من جنس الحال الثاني فاطلقنا عليه ما يدل على الحال الثاني فصار
استعارة تمثيلية تخييلية س هل ورد التخييل التمثيلي بالامور المفروضة في الكتب الالهية ج ورد ذلك كثيرا كقوله
تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا
مثلت حالة التكليف في صعوبته وثقل محمله بحالة مفروضة لو عرضت على السموات والارض والجبال لابين ان يحملنها واشفقن
منها س كيف يقع فيهما ذلك مع ان فيهما ما على النفس يثقل عند التوهم وقعا ج لا ايهام مع وجود القرينة ومن القرينة
استحالة ظاهرة فيها كالامثال الموضوعة على الالسنة والبهائم والجمادات فانهم يجدون اسلافا من الالباء توهم صحة ورودها حقيقة
او ان وليها الا ذي للشخص بعدم تصديق ظاهرها فارتفع الايهام وجاز وقوعه في اصدق الكلام وكالاية الكريمة فان عرض الامانة على
تلك الاجرام وإباءها من حملها واشفاقها منها مستحيل فرضيا الغرض تعظيم شان الامانة وتعظيم امرها ويجوز على العهد حمل الاية
عن حقيقتها لامكان ان يخلق الله مثل شانه ادراكا لهذه الاجرام مقدار ما تقوم به الخطاب فيعرض عليها الامانة وتستثقل منها
وتأبى اشفاقا من عدم القيام بها فقد ثبت تكلم الحيوانات والجمادات معجزة لبعض الانبياء فالحق من لا يجري في الكون شيء الا ما شاء
كيف شاء س متى يكون التمثيلية في كلام الله تعالى وكلام انبيائه تخييلية ج اذا استحال المعنى الظاهري لا اذا كانت
مستبعدا والا لانفتح باب عليهم لتقول تاويلات الباطنية فانهم اولوا كل ما هو خارق للعادة من الامور الممكنة نعم قد تقوم
بعض القرائن على حمل بعض ما يستبعد على غير ظاهره مع امكانه وحيث ان هذا مقام زلت فيه الاقدام وقدم غير المتوسلين
في السلم الاحجام على الاقدام ينبغي الرجوع فيما اشكل من الايات والاحاديث الى كلام فحول الجامعين بين المنقول والمعقول وان
شئت ان تخلص من جمود الظاهرية الذين يجاوزون على الظاهر ما يظهر انه مؤول ومن انحلال الباطنية الذين يؤولون ما ينبغي
ان يجري على الظاهر ويحيل فعليك بالوقوف عند ما حدده الغزالي والفخر الرازي فانهما في اقتناص شوارد النسر والبازي
س ما الاستعارة المكنية ج هي لفظ المشبه به المحذوف المرموز اليه بذكر شيء من لوازمه كلفظ السبع الغير المذكور
في قولك اظفار المنية نشبت بفلان س كيف تجري الاستعارة في هذا المثال ج شبهنا المنية بالسبع في اهلاك النفوس
من غير تفرقة بين نفاع وضرار وادعينا انها من جنسه فاطلقنا لفظ السبع عليها ثم حذف ودل عليه بذكر لازمه الذي هو
الاظفار فصار استعارة مكنية س الاظفار في هذا المثال حقيقة او مجاز ج حقيقة لاستعمالها فيما
وضعت له وانما المجاز نسبتها للمنية س بماذا يسمى هذا المجاز ج بالاستعارة التخييلية س ما الاستعارة
التخييلية ج هي اثبات لازم المشبه به للمشبه وهي ملازمة للمكنية عند الجمهور لا تنفك عنها س لم لم تذكر
التخييلية في اقسام الاستعارة السابقة ج لعدم كونها لفظا والاستعارة المقسمة هي من نوع اللفظ وانما سميت استعارة تشبيها لها بالمكنية

طبعت في ... البهية في المطبعة اللطيفية الصغيرة

النص المُحقَّق

تقريب المجاز إلى مسائل المجاز

س١: كم طُرُقُ أداء المراد؟
ج: ثلاثةٌ: الحقيقةُ، والمجازُ، والكنايةُ.
س٢: ما الحقيقةُ؟
ج: هي اللفظُ المستعملُ فيما وضع له، كالأسد إذا استعمل في الحيوان المُفترس.
س٣: ما المجازُ؟
ج: هو اللفظُ المُستعمل في غير ما وضع له، لعلاقة وقرينة مانعة عن إرادة ما وُضع له، كالأسد في قولك: رأيتُ أسداً، بيده سيفٌ: فإنه لفظٌ مستعمل في غير ما وضع له، وهو الرجل الشجاع، والعلاقة، أي: المناسبة بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه هي الشجاعة، والقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له هي: بيده سيفٌ؛ لأنها تمنع عن إرادة الحيوان المفترس؛ لأن ذاك لا يتصوَّرُ أن يكون بيده سيفٌ[1].
س٤: ما الكنايةُ؟
ج: هي اللفظُ المستعمل في لازم ما وُضع له، لعلاقة وقرينة غير مانعة عن إرادة ما وُضع له، مثل «كثير الرماد» المستعمل في الكريم في قولك: أميرنا كثير الرماد: فإنه مستعملٌ في لازم ما وُضع له، وهو الكريم؛ لأن كثرة الرماد تستلزم كثرة إيقاد النيران، وهو يستلزم كثرة الطبخ، وهو يستلزم كثرة الآكلين، وهو يستلزم وجود الأضياف، وهو يستلزم الكرم. والعلاقةُ: هي التلازمُ عادة بين كثرة الرماد والكرم. والقرينة: هي قولك: أميرنا؛ لأن المقام يقتضي المدح، وهي غير مانعة عن إرادة الحقيقة؛ إذ لا مانعَ أن يكون الأمير ــ مع كرمه ــ كثير الرماد الحقيقي.
س٥: ما العلاقةُ؟
ج: هي الاتصال والمناسبة بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه، بحيثُ ينتقَلُ به من أحدهما إلى الآخر.
س٦: إلى كم ينقسم المجازُ؟
ج: إلى قسمين: استعارة، ومجاز مُرسل[2]؟
س٧: بأي شيء يُفرَق بينهما؟

---

(١) وهي قرينة لفظية. وقد تكون حالية، كقولنا: رأيتُ أسداً، أي: رجلاً شُجاعاً.

(٢) سُمِّي مرسلاً؛ لإطلاقه عن التقييد بعلاقة واحدة مخصوصة، بل له علاقات كثيرة... وقيل: سُمِّي مُرسلاً؛ لأنه أرسل عن دعوى الاتحاد المُعتبرة في الاستعارة. (جواهر البلاغة: الهاشمي /٢٩٢ ــ ح: ١).

ج: بالعلاقة: فإن كانت المُشابهةَ، سمي المجاز استعارةً، وإن كانت غير المشابهة، سُمِّي المجازُ مجازاً مرسلاً.

س٨: بأي شيء يُعرفُ كونُ العلاقة هي المُشابهة أو غيرها؟

ج: ينظر إلى المجاز: فإنه [إن][1] صح إرجاعه إلى التشبيه، كانت العلاقة المُشابهة، وسمي المجاز استعارة، كالأسدِ في قولنا: رأيت أسداً، بيده سيفٌ: فإنه يصح أن نرجعه إلى التشبيه؛ بأن نقول: رأيتُ رجلاً كالأسد في الشجاعة، بيده سيف. وإن لم يصح إرجاعه إلى التشبيه، كانت العلاقة غير المشابهة، وسمي المجاز مجازاً مُرسلاً، كالنبات في قولنا: أمطرت السماء نباتاً: فإن لا يصح أن نرجعه إلى التشبيه؛ بأن نقول: أمطرت السماء مطراً كالنبات؛ إذ لا معنى لتشبيه المطر بالنبات، وإنما يصحُّ أن نقول فيه: أمطرتِ السماء مطراً، يكون سبباً للنبات.

س٩: كم علاقات المجاز المُرسل؟

ج: ثمانيَ عشْرَةَ[2]، وهي: السَّببيَّةُ، والمُسبَّبيَّةُ، والكونُ، والأوَّلُ، والحاليَّةُ، والمحلِّيَّةُ، والكليَّةُ، والجزئيَّةُ، والبدليَّةُ، والمُبدليَّةُ، واللازميَّةُ، والملزوميَّةُ، والمُجاورةُ، والآليَّةُ، والإطلاقُ، والتقييدُ، والعمومُ، والخصوصُ[3].

(١) زيادة يقتضيها النص.

(٢) كذا الصواب؛ لأن التقدير: ثماني عشرة علاقةً. وفي م: ثمانيةَ عشر.

(٣) كذا. وبيان هذه العلاقات كالآتي:

١ــ السببية: هي كونُ الشيء المنقول عنه سبباً ومؤثراً في غيره، وذلك فيما إذا ذكر لفظ السبب، وأريد منه المُسبَّب، نحو: رعتِ الماشيةُ الغيث، أي: النبات؛ لأن الغيثَ سببٌ فيه.

٢ــ المُسبَّبيَّة: هي أن يكون المنقولُ عنه مُسبَّباً وأثراً لشيء آخر، وذلك فيما إذا ذُكر لفظ المسبَّب، وأريد منه السبب، كقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ [غافر: ١٣]، أي: مطراً، يُسبب الرزق.

٣ــ الكون، أو اعتبار ما يكون: هو النظر إلى المستقبل، وذلك فيما إذا أطلق اسم الشيء على ما يؤول إليه، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]، أي: عصيراً، يؤول أمره إلى خمر؛ لأنه حال عصره لا يكون خمراً.

٤ــ الأول، أو اعتبار ما كان: هو النظر إلى الماضي، أي: تسمية الشيء باسم ما كان عليه، كقوله تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٢]، أي: الذين كانوا يتامى.

٥ــ الحاليَّة: وهي كون الشيء حالاً في غيره، وذلك فيما إذا ذُكر لفظ الحال، وأريد المحل؛ لما بينهما من الملازمة، كقوله تعالى: ﴿فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٧]، فالمراد من الرحمة الجنة التي تحل فيها رحمة الله.

٦ــ المحليَّة: هي كون الشيء يُحملُ فيه غيره، وذلك فيما إذا ذُكر لفظ المحل، وأُريد به الحالُ فيه: كقوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ [العلق: ١٧]، والمراد من يحل في النادي.

٧ــ الكُليَّة: هي كون الشيء مُتضمِّناً للمقصود وغيره، وذلك فيما إذا ذُكر لفظ الكلّ، وأريد منه الجزء، كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم﴾ [البقرة: ١٩]، أي: أناملهم.

وزاد بعضهم إحدى عَشْرَةَ[١]، وهي المصدريّة، والمظهريّة، والاستعدادُ، والعلّيّة، والمعلوليّة، والمُتعلقيّة، والمُتعلّقيّة، والشرطيّة، والمشروطيّة، والدّاليّة، والمدلوليّة. لكن يُمكن إرجاعُها للثماني عشرة السابقة[٢].

٨ـ الجزئيّة: هي كون المذكور ضمن شيء آخر، وذلك فيما إذا ذُكر لفظ الجزء، وأريد منه الكل، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، أي: عبد مؤمن.

٩ـ البدليّة: هي كون الشيء بدلاً عن شيء آخر، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ١٠٣]، أي: الأداء.

١٠ـ المُبدليّة: هي كون الشّيء مُبدلاً منه شيء آخر، نحو: أكلت دم زيد، أي: ديَتَهُ.

١١ـ اللازميّة: هي كون الشيء يجب وجوده عند وجود شيء آخر، نحو: طلع الضَّوء، أي: الشّمس؛ لأن الضوء يوجد عند وجود الشمس.

١٢ـ الملزوميّة: هي كون الشيء يجب عند وجوده وجودُ شيء آخر، نحو: ملأتِ الشمسُ المكان، أي: الضوء؛ لأن الشمس متى وُجدت، وُجد الضَّوء.

١٣ـ المُجاورة: هي كون الشيء بدلاً عن شيء آخر، نحو: كلمتُ الجدار والعمود، أي: الجالس بجوارهما.

١٤ـ الآلية: هي كون الشّيء واسطةً لإيصال أثر شيء إلى آخر، وذلك فيما إذا ذُكر اسم الآلة، وأريد الأثر الذي ينتج عنه، كقوله تعالى: ﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]، أي: ذكراً حسناً، فاللسان آلة في الذكر الحسن.

١٥ـ ١٦: التقييد ثم الإطلاق: هو كون الشيء مقيَّداً بقيد أو أكثر، نحو: مِشْفَر زيد مجروحٌ؛ فإنّ المِشْفَر، لغةً: شفةُ البعير، ثم أريد هنا مُطلق شفة، فكان في هذا منقولاً عن المُقيَّد إلى المُطلق، وكان مجازاً مُرسلاً، علاقته التّقييد، ثم نُقل من مُطلق شفة إلى شفة الإنسان، فكان مجازاً مُرسلاً بمرتبتين، وكانت علاقته التقييد والإطلاق.

١٧ـ العموم: هو كون الشّيء شاملاً لكثير، كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ﴾ [النساء: ٥٤]، أي: النبيَّ ﷺ.

١٨ـ الخصوص: هو كون اللفظ خاصاً بشيء واحد، كإطلاق اسم الشخص على القبيلة، نحو: ربيعة، وقريش. (جواهر البلاغة/ ٢٩٢ ـ ٢٩٦ «بتصرف»)، وفيها زيادة على ما ذكره الطاهر:

١٩ـ التَّعلُّق الاشتقاقيّ: وهو إقامة صيغة مقام أخرى، وذلك:

أ ـ كإطلاق المصدر على اسم المفعول، كقوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، أي: مصنوعه.

ب ـ وكإطلاق اسم الفاعل على المصدر، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ [الواقعة: ٢]، أي: تكذيب.

ج ـ وكإطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول، كقوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: ٤٣]، أي: لا معصوم.

د ـ وكإطلاق اسم المفعول على اسم الفاعل، كقوله تعالى: ﴿حِجَاباً مَّسْتُوراً﴾ [الإسراء: ٤٥]، أي: ساتراً).

(١) كذا الصواب؛ لأن التقدير: إحدى عشرةَ علاقةً. وفي م: أحد عشر.

(٢) وهذا حقٌ؛ فالعلاقة المصدريّة ـ وهي كون المعنى الحقيقيّ الموضوع له مصدراً، أي: محلّ صدور للمعنى المجازي، كاليد إذا استُعملت في النعمة؛ لتعلّق النّعمة بها من حيثُ صدورها عنها ـ وكذا المظهريّةُ ـ وهي كون المعنى الحقيقيّ مظهراً للمعنى المجازي، كاليد إذا اُستعملت في القدرة، من حيثُ إنّ البطش والأخذ والدّفع والوضع يظهر من سلطانها، نحو قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، أي: قدرته فوق قدرتهم وغالبة عليها؛ إذ الجوارح في حقّه ـ سبحانه ـ مُحالةٌ ـ أقول: هاتان العلاقتان لا يخفى وجود السبب فيهما، فيُمكن إرجاعهما إلى العلاقة السبّبيّة. وكذا القول في العلّيّة والمعلوليّة والشّرطيّة والمشروطيّة، فكل هذه العلاقات يُمكن إرجاعها إلى السّببيّة أيضاً. وأما العلاقة الدّاليّة ـ وهي أن

س١٠: إلى كم ينقسمُ المجازُ المُرسلُ؟

ج: إلى قسمين: مُفرد، ومُركّب.

س١١: ما المجازُ المُرسلُ المُفردُ؟

ج: هو الكلمةُ المُستعملةُ في غير ما وُضعت له، لعلاقة غير المُشابهة، وقرينة مانعة من إرادة ما وُضع له،

كالنبات في قولنا: أمطرت السماء نباتاً.

س ١٢: ما المجاز المركب؟

ج: هو اللفظ المركب المستعمل في غير ما وضع له، لعلاقة غير المشابهة، وقرينة مانعة من إرادة ما وضع له، كقول الشاعر[1]: [الطويل]

هواي مع الركب اليمانين مصعد ... جنيب وجثماني بمكة مُوثَقُ[2]

فإن المراد بهذا الكلام لازم معناه، وهو التحسر، فهو مجاز مرسل؛ لاستعماله في غير ما وضع له، وهو التحسر، لعلاقة غير المشابهة، وهي هنا الملزومية، لذكر الملزوم وإرادة اللازم، ومركب؛ لوقوعه في اللفظ المركب.

س١٣: إلى كم ينقسم المجاز المرسل المفرد؟

ج: إلى قسمين: أصلي، وتبعيّ.

س١٤: متى يكون أصلياً؟

ج: إذا كان في اسم الجنس[3].

س١٥: متى يكون تبعياً؟

تذكر الدّالّ، وتريد به المدلول، كالألفاظ إذا اُستعملت في المعاني، كقولك: فهمتُ ألفاظ الكتاب، أي: معانيه ــ فيُمكن إرجاعها إلى العلاقة الملزوميَّة؛ لأن الألفاظ ملزومة، والمعاني لازمة. (حديقة الأذهان: طاهر الجزائري / ٥).

(١) أبي عارم جعفر بن علبة بن ربيعة الحارثي في سجنه، وقد زارته المحبوبة. وأبو عارم: شاعر مقل غزل، من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، مات سنة ١٤٥هـ. (الأغاني: الأصفهاني ١٣/٤٥ ــ ٥٦، والخزانة: البغدادي ١٠/٣٣٣ ــ ٣٣٥، والأعلام ٢/١٢٥).

(٢) البيت لأبي عارم في: عروس الأفراح: السبكي ١ /٢٠٠، والأطول: الأسفراييني ١/٣٢٨ ــ ٣٢٩، ومعاهد التنصيص: العباسي ١/١٢٠، والخزانة ١٠/٣١١. ودون نسبة في: مفتاح العلوم: السكاكي /٢٨٠، والإيضاح: القزويني ١/١٢٥، والتبيان في البيان: الطيبي /٢٥١، ومختصر شرح التلخيص: التفتازاني /٨٥، والمطول: التفتازاني /٢٣٣، وعقد الدرر الملوي /٢١٨، ومختصر عقد الدرر: الملوي /٨٣.

(٣) أي: الاسم غير المشتق، وأمثلته كثيرة، ومنها: أمطرت السماء نباتاً: فالمجاز في النبات، وهو اسم غير مشتق، وعلاقته هنا المسببية، إذ أطلق المسبب، وأريد السبب (المطر)، كما مر قبل.



ج: إذا كان في الفعل، أو الاسم المشتق، أو الحرف.

س١٦: ما مثال التبعي؟

ج: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ النحل٩٨: فإنَّ كلمة «قرأت» مستعملة مكان أردت القراءة؛ لكون القراءة مسببة عن إرادتها، أطلقت عليها بعلاقة المسببية على طريق المجاز المرسل الأصلي، ثم اشتق من القراءة قرأت؛ بمعنى: أردت القراءة، بتبعية إطلاق القراءة على إرادتها على طريق المجاز المرسل التبعي[1].

س١٧: إلى كم تنقسم الاستعارة؟

ج: إلى قسمين: مصرحة، ومكنية.

س١٨: ما الاستعارة المصرحة؟

ج: هي لفظ المشبه به المذكور المستعمل في المشبه، كالأسد في قولنا: رأيت أسداً، بيده سيف.

س١٩: لم سميت مصرحة؟

ج: للتصريح فيها بذكر المستعار؛ أعني المشبه في الأصل، فإن أصل: رأيت أسداً، بيده سيف: رأيت رجلاً كالأسد في الشجاعة، بيده سيف، فحذف المشبه ــ وهو الرجل ــ وأداة التشبيه ــ وهي[2] الكاف ــ ووجه الشبه ــ وهو الشجاعة ــ وأبقي المشبه به، وهو الأسد.

س٢٠: إلى كم تنقسم الاستعارة المصرحة؟

ج: إلى: مفردة، ومركبة.

س٢١: ما الاستعارة المصرحة المفردة؟

ج: هي لفظ المشبه به المفرد المذكور المستعمل في المشبه.

س٢٢: إلى كم تنقسم؟

ج: إلى: أصلية، وتبعية.

س٢٣: ما الأصلية؟

ج: هي التي تجري الاستعارة فيها ابتداءً.

س٢٤: في أيّ موضع تكون؟

---

(١) في الفعل. وأما المجاز التبعي في الاسم المشتق، فكقوله تعالى: ﴿لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ هود٤٣ فالمجاز في قوله: لا عاصم، وهو اسم فاعل مشتق، أريد به اسم المفعول، لا معصوم، والعلاقة هنا التعلق الاشتقاقي. وأما المجاز التبعي في الحرف، فكقولك: مررت بزيد، أي: عليه، فهذا من التضمين الذي جرى في الحرف، والتضمين من أبواب المجاز. ويمكن إدراجه في الاستعارة التبعية في الحرف باختلاف الاعتبار والتوجيه.

(٢) في م: وهو. تحريف.



ج: في اسم الجنس، أي: الاسم الغير المشتق.

س٢٥: ما مثال ذلك؟

ج: كالأسد في المثال السابق[١].

س٢٦: كيف تجري الاستعارة الأصلية فيه؟

ج: شبهنا الرجل الشجاع بالأسد، وادعينا أنه من جنس الأسد مبالغة، فأطلقنا عليه لفظ الأسد، فهو استعارة مصرحة أصلية.

س٢٧: هل تجري الاستعارة في العلم؟

ج: تجري الاستعارة فيه، إذا كان مشتهراً بوصف، كحاتم في قولك: رأيت اليوم حاتماً، بعد تأويله باسم الجنس.

س٢٨: كيف تجري الاستعارة في هذا المثال؟

ج: شبهنا الرجل الكريم بحاتم بعد تأويله بالمتناهي في الكرم، وادعينا أنه من جنسه، فأطلقنا عليه لفظ حاتم، فصار استعارة مصرحة أصلية.

س٢٩: ما التبعية؟

ج: هي التي لا تجري الاستعارة فيها ابتداءً.

س٣٠: في أيّ موضع[٢] تكون؟

ج: في الفعل، والاسم المشتق، والحرف.

س٣١: لم سميت الاستعارة في هذه الثلاثة تبعية؟

ج: لوقوعها تبعاً لغيرها.

س٣٢: أي شيء تقع الاستعارة في هذه الثلاثة تابعة له؟

ج: أما الفعل والاسم المشتق؛ فإن الاستعارة تابعة فيهما للاستعارة في مصدرهما، وأما الحرف، فإن الاستعارة فيه تابعة للاستعارة في متعلق معناه، أعني: المعنى الكلي الذي يعبر به عند تفسيره: كالابتداء في كلمة: من، والظرفية في كلمة: في.

س٣٣: إلى كم تتنوع الاستعارة في الفعل؟

ج: إلى ثلاثة أنواع، نوع يكون باعتبار الحدث، ونوع يكون باعتبار الزمان، ونوع يكون باعتبار النسبة.

س٣٤: ما مثال الاستعارة في الفعل باعتبار الحدث؟

ج: نطقت الحال.

---

(١) أراد: رأيت أسداً، بيده سيفٌ.

(٢) في م: وضع. تحريف.



س٣٥: كيف تجري الاستعارة فيه؟

ج: شبهنا الدلالة بالنطق، وادعينا أنها من جنسه، فأطلقنا عليها لفظه، فصار استعارة مصرحة أصلية، ثم اشتققنا من النطق نطقت، بمعنى دلت، تبعاً للاستعارة المذكورة، فصار استعارة مصرحة تبعية. أو نقول بعد استعارة النطق للدلالة لزيادة الإيضاح: ثم اشتققنا من النطق نطق، واستعرناه لمعنى دلّ، تبعاً لاستعارة النطق للدلالة، فصار استعارة مصرحة تبعية.

س٣٦: ما مثال الاستعارة في الفعل باعتبار الزمان؟

ج: قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً﴾ الفتح:١ إذا أريد فتح مكة، فإن الآية الكريمة نزلت قبلاً، فهو بمعنى نفتح.

س٣٧: كيف تجري الاستعارة فيه؟

ج: شبه الفتح في المستقبل بالفتح في الماضي في تحقق الوقوع، وادعي أنه من جنسه، فأطلق عليه، فصار استعارة مصرحة أصلية، ثم اشتق من الفتح في الماضي فتح بمعنى يفتح[1]، تبعاً لهذه الاستعارة، فصار استعارة مصرحة تبعية.

س٣٨: ما مثال الاستعارة في الفعل باعتبار النسبة؟

ج: هزم الأمير الجند.

س٣٩: كيف تجري الاستعارة فيه؟

ج: شبهنا النسبة السببية المطلقة بالنسبة الفاعلية المطلقة في قوة التأثير، وادعينا أن الأولى من جنس الثانية مبالغة، فأطلقنا النسبة الفاعلية المطلقة على النسبة السببية المطلقة، فصار استعارة مصرحة أصلية، ثم استعمل هيئة[2] هزم التي هي من جزئيات النسبة الفاعلية المطلقة في نسبة هزم إلى الأمير التي هي من جزئيات النسبة السببية المطلقة، فصار استعارة مصرحة تبعية.

س٤٠: ما مثال الاستعارة في الاسم المشتق؟

ج: الحال ناطقة.

س٤١: كيف تجري الاستعارة فيه؟

ج: شبهنا الدلالة بالنطق، وادعينا أنها من جنسه، فأطلقنا عليها، فصار استعارة مصرحة أصلية، ثم اشتققنا من النطق ناطق بمعنى دال، تبعاً للاستعارة المذكورة، فصار استعارة مصرحة تبعية.

---

(١) كذا الصواب. وفي م: ثم اشتق من الفلاح في الماضي أفلح، بمعنى يفلح. تحريف ظاهر.

(٢) كذا استعمل هيئة لا استعملت، وهو وجه جائز؛ لأن الهيئة هنا مؤنث لفظي، فهي بمنزلة المذكر.

س٤٢: ما مثال الاستعارة في الحرف؟

ج: عذبت امرأة في هرة[١]، أي: بهرة.

س٤٣: كيف تجري الاستعارة فيه؟

ج: شبهت السببية المطلقة بالظرفية المطلقة في الملابسة؛ فإن السبب يلابس المسبب ملابسة الظرف للمظروف، وادعي أن السببية من جنس الظرفية، فأطلقنا الثاني على الأول، فصار استعارة مصرحة أصلية، ثم استعملنا «في» الموضوعة لجزئيات الظرفية لـ «الباء» الموضوعة لجزئيات السببية، فصار استعارة مصرحة تبعية.

س٤٤: هي لفظ المشبه بن المركب المذكور المستعمل في المشبه.

س٤٥: بماذا اشتهر تسميتها؟

ج: بالاستعارة التمثيلية.

س٤٦: ما مثالها؟

ج: إني أراك تقدم رجلاً تارة وتؤخرها أخرى، إذا خوطب به المتردد في جواب مسألة.

س٤٧: كيف تجري الاستعارة فيه؟

ج: شبهنا الهيئة الحاصلة من الإقدام على الجواب تارة والإحجام عنه أخرى بالهيئة الحاصلة من تقديم الرجل تارة وتأخيرها أخرى، وادعينا أن الهيئة الأولى من جنس الهيئة الثانية مبالغة، فأطلقنا عليها اللفظ الدال على الهيئة الثانية، فصارت استعارة تمثيلية.

س٤٨: بماذا تسمى الاستعارة التمثيلية، إذا فشا استعمالها وشاع؟

ج: تسمى مثلاً، فالأمثال جميعها من نوع الاستعارة التمثيلية، كقولك لمن طلب شيئاً، ضيعه قبل ذلك: الصيف ضيعت اللبن[٢]. ومورده: أن امرأة طلبت الطلاق من زوجها لكبر سنه، وذلك في أيام الصيف، فطلقها، وكان غنياً، فتزوجت بشاب فقير، فذهبت يوماً إلى

---

(١) من حديث رسول الله ﷺ، وتمامه: ربطتها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها ولا سقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض. فانظر: سنن الدرامي (باب دخلت امرأة النار) ٧٨٧/٢ (رقم الحديث: ٢٧١٠)، وصحيح البخاري (كتاب المساقاة) /٣٨٠ (٢٣٦٥) و(كتاب أحاديث الأنبياء) /٥٨٧ (٣٤٨٢)؛ ومن كتاب الأحاديث أخذت تتمة الحديث، وصحيح مسلم (كتاب السلام) /٩٩٥ (٥٨٥٢ و٥٨٥٥ و٥٨٥٦) و(كتاب البر والصلة والأدب) /١١٤٣ (٦٦٧٥ و٦٦٧٧ و٦٦٧٩) و(كتاب التوبة) /١١٩٤ (٦٩٨٢)، وسنن ابن ماجة (كتاب الزهد) /٦١٩ (٤٢٥٦)، والدلائل: السرقسطي ١١٣٧/٣ (٦٢٨)، والفائق: الزمخشري ٣٧٠/١ (خشش)، والنهاية: ابن الأثير ٣٣/٢ (خشش)، ورياض الصالحين: النووي (باب النهي عن تعذيب العبد والدابة) /٤٧٥ (١٦٠٠). وثمة اختلاف واضح في رواية الحديث، فانظره.

(٢) أمثال العرب: الضبي /٥١، والفاخر: ابن سلمة /٨٩، والأمثال: الهاشمي /٩٦ و٢٦٧، وجمهرة الأمثال: العسكري ٥٧٥/١، وفصل المثال: البكري /٢٦٠، ومجمع الأمثال: الميداني ٥٠١/٢، والمستقصى: الزمخشري ٣٢٩/١، ونكتة الأمثال: الكلاعي /١٥٦. وثمة اختلاف يسير في رواية المثل، فانظره.



زوجها السابق، وطلبت اللبن، فردها خائبة، وقال لها: الصيف ضيعت اللبن، فصارت[1] مثلاً.

س٤٩: كيف تجري الاستعارة في هذا المثل؟

ج: شبهنا حال من طلب شيئاً، ضيعه قبل ذلك بحال المرأة التي ورد في حقها هذا المثل، وادعينا أن الحال الأول من جنس الحال الثاني، فأطلقنا عليه اللفظ الدال على الحال الثاني؛ أعني: الصيف ضيعت اللبن، فصار استعارة تمثيلية.

س٥٠: لم كسرت التاء في كلمة ضيعت، مع استعماله[2] في المذكر؟

ج: إن الأمثال لا تغير، فلا يلتفت الحال مضربها، وإنما يلتفت لحال موردها.

س٥١: ما تقول في الأمثال الموضوعة على ألسنة البهائم والجمادات؟

ج: هي أمثال معقولة، وعند العقلاء مقبولة.

س٥٢: كيف تقبل، والممثل به غير محقق؟

ج: يكفي في الممثل به كونه مفروضاً، لأن المفروضات تتخيل في الذهن كالمحققات، فيسوغ حينئذٍ استعارتها والتمثيل بها. ونظير ذلك قولهم في المثل لمن طالت غيبته: طارت به العنقاء[3].

س٥٣: كيف تجري الاستعارة التمثيلية في هذا المثال؟

ج: شبه حال من طالت غيبته، ولم يسمع عنه خبر ـ وهي محققة ـ بحال شخص، خطفته العنقاء، وطارت به إلى حيث لا يعلم خبره، وهي مفروضة متخيلة في الذهن، وادعى أن الحال الأول من جنس الحال الثاني، فأطلق عليه ما يدل على الحال الثاني، فصار استعارة تمثيلية تخييلية.

س٥٤: هل ورد التخييل، أي: التمثيل بالأمور المفروضة في الكتب الإلهية؟

ج: ورد ذلك كثيراً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾الأحزاب٧٢: مثلت حالة التكليف في صعوبته وثقل محمله بحالة مفروضة، لو عرضت على السموات والأرض والجبال، لأبين أن يحملنها، وأشفقن منها.

س٥٥: كيف يقع فيها ذلك، مع أن فيه إيهاماً على النفس بظن غير الواقع واقعاً؟

---

(١) أي: الاستعارة التمثيلية.

(٢) أي: استعمال المثل.

(٣) العقد الفريد ١١٧/٣، والأمثال: الهاشمي /١٦٠، وجمهرة الأمثال ١٦/٢؛ وفيه: «يقال ذلك للقوم، إذا هلكوا، فلم يبق منهم أحد»، ومجمع الأمثال ٣٢٦/٢، والمستقصى ١٥٠/٢، ونكتة الأمثال /٢١٣. وثمة اختلاف في رواية المثل، فانظره.



ج: لا إيهام مع وجود القرينة، ومن القرائن استحالة ظاهر المعنى، كالأمثال الموضوعة على ألسنة البهائم[1] والجمادات، فإنه لم يعهد أن أحداً من الألباء توهم صدورها منها حقيقةً، أو أن واضعها كاذب؛ للتيقن بعدم قصد ظاهرها، فارتفع الإيهام، وجاز وقوعه في أصدق الكلام كالآية[2] الكريمة؛ فإن عرض الأمانة على تلك الأجرام، وإباءها من حملها، وإشفاقها منها ممتنع، فجعل فرضياً[3]؛ لفخيم شأن الأمانة، وتعظيم أمرها. ويجوز ــ على المعتمد ــ حمل الآية على حقيقتها؛ لإمكان أن يخلق الله ــ جل شأنه ــ إدراكاً لهذه الأجرام بمقدار ما تفهم به الخطاب، فيعرض عليها الأمانة، وتستقيل منها، وتأبى؛ إشفاقاً من عدم القيام بها، فقد ثبت تكلم الحيوانات والجمادات معجزةً لبعض الأنبياء[4]، فأولى بمن لا يجري في الكون شيءٌ إلا ما شاء كيف شاء.

س٥٦: متى تكون التمثيلية في كلام الله تعالى وكلام أنبيائه تخييليةً؟

ج: إذا استحال المعنى الظاهري، لا إذا كان مستبعداً، وإلا لا نفتح باب عظيم لقبول تأويلات الباطنية، فإنهم أولوا كل ما هو خارق للعادة من الأمور الممكنة. نعم قد تقوم بعض القرائن على حمل بعض ما يستبعد على غير ظاهره مع إمكانه. وحيث إن هذا مقام، زلت فيه الأقدام، وقدم فيه المتوسطون في العلم الإحجام على الإقدام، ينبغي الرجوع فيما أشكل من الآيات والأحاديث إلى كلام الفحول الجامعيين بين المنقول والمعقول. وإن شئت أن تخلص من جمود الظاهرية الذين يحملون على الظاهر ما يظهر أنه مؤول، ومن انحلال الباطنية الذين يؤولون ما ينبغي أن يجري على الظاهر ويحمل، فعليك بالوقوف عند ما حده الغزالي[5] والفخر الرازي[1]؛ فإنهما في اقتناص الشوارد النسر والبازي.

---

(١) في م: والبهائم. تحريف.

(٢) في م: وكالآية. تحريف.

(٣) مصدر منسوب، أريد به اسم المفعول مفروض.

(٤) كالنبي سليمان عليه السلام، قال تعالى في سورة النمل: ١٦ ــ ٢٢: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾.

(٥) هو أبو حامد زين الدين محمد بن محمد الطوسي الشافعي، العلامة في الفقه والفلسفة وغيرهما من العلوم، صاحب التصانيف الفائقة، ومنها: إحياء علوم الدين، والوجيز.. توفي سنة ٥٠٥هـ. (وفيات الأعيان: ابن خلكان ٢١٦/٤ ــ ٢١٩، وشذرات الذهب: ابن العماد ١٨/٦ ــ ٢٢).

س٥٧: ما الاستعارة المكنية؟

ج: هي لفظ المشبه به المحذوف، المرموز إليه بذكر شيء من لوازمه، كلفظ السبع الغير المذكور في قولك: أظفار المنية نشبت بفلان.

س٥٨: كيف تجري الاستعارة في هذا المثال؟

ج: شبهنا المنية بالسبع في إهلاك النفوس من غير تفرقة بين نفاع وضرار، وادعينا أنها من جنسه، فأطلقنا لفظ السبع عليها.

س٥٩: الأظفار في هذا المثال حقيقة أو[٢] مجاز؟

ج: حقيقة؛ لاستعمالها فيما وضعت له، وإنما المجاز نسبتها للمنية.

س٦٠: بماذا يسمى هذا المجاز؟

ج: بالاستعارة التخييلية؟

س٦١: ما الاستعارة التخييلية؟

ج: هي إثبات لازم المشبه به للمشبه، وهي ملازمة للمكنية عند الجمهور، ولا تنفك عنها[٣].

س٦٢: لم لم تذكر التخييلية في أقسام الاستعارة السابقة؟

ج: لعدم كونها لفظاً، والاستعارة المقسمة هي من نوع اللفظ، وإنما سميت استعارة مشاكلة للمكنية.

(١) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين التيمي البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، الملقب فخر الدين، والمعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي المفسر، العالم بالكلام والمعقولات وعلم الأوائل، صاحب التصانيف الممتعة في كل فن، ومنها: مفاتيح الغيب: في التفسير، والمحصول: في أصول الفقه، ونهاية الإيجاز: في البلاغة، وشرح الإشارات لابن سينا.... توفي بهراة سنة ٦٠٦هـ. (وفيات الأعيان ٤ /٢٤٨ ـ ٢٥٢، وشذرات الذهب ٧/ ٤٠ ـ ٤٢).

(٢) كذا. والصواب: أم؛ لأن السؤال هنا مبني على طلب التعيين، وهذا الطلب يستوجب أم المعادلة لا أو.

(٣) كذا. ولا يرى الزمخشري هذا التلازم واجباً. فانظر رأيه مفصلاً في: المطول /٦٠٨، وشرح العصام للرسالة السمرقندية في الاستعارات /١٠٢ ـ ١٠٣، وشرح الملوي الكبير للرسالة السابقة (عقد الدرر) /٢٣٥.



طبعت في دمشق البهيّة في المطبعة

اللّبطوغرافيّة الصفية سنة ١٢٩٨هـ

ثبت المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم**.

* الأدب العربي المعاصر في سورية: د. سامي الكيالي، ط: دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٨م.

* الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم: العصام الأسفراييني ـ تح د. عبد الحميد هنداوي، ط١: دار الكتب العلمية ـ بيروت ٢٠٠١م.

* الأعلام: الزركلي ـ ط٨: دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٨٩م.

* أعلام الأدب والفن: أدهم آل جنديّ ـ ط١: مطبعة مجلة صوت سورية ـ دمشق ١٩٥٤م.

* أعلام دمشق في القرن الرابع عشر الهجري: د. محمد عبد اللطيف صالح الفرفور ـ ط١: دار الملاح، ودار حسان ـ دمشق ١٩٨٧م.

* الأعلام الشرقية في المئة الرابعة عشر الهجرية: زكي مجاهد ـ ط: دار الطباعة المصرية الحديثة ـ القاهرة ١٩٥٠ ـ ١٩٥٥م.

* أعلام عرب محدثون من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: نقولا زيادة ـ ط: المطبعة الأهلية ـ بيروت ١٩٩٤م.

* أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث: أحمد تيمور باشا ـ ط: دار الآفاق العربية ـ القاهرة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

* أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر: محمد جميل الشطي ـ ط١: دار البشائر دمشق ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

* الأغاني: الأصفهاني ـ ط: مؤسسة جمال ـ بيروت ـ د. ت. (صورة عن طبعة دار الكتب المصرية الصادرة عام ١٩٦٤م).

* اكتفاء القنوع بما هو مطبوع: ادورد فنديك ـ تصحيح محمد علي الببلاوي ـ ط: مطبعة الهلال ـ الفجالة ـ مصر ١٨٩٦م.

* الأمثال: الهاشمي ـ تح د. علي إبراهيم كردي ـ ط١: دار سعد الدين ـ دمشق ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

* أمثال العرب: المفضل الضبي ـ تح د. إحسان عباس ـ ط٢: دار الرائد العربي ـ بيروت ١٤٠٣/١٩٨٣م.

* الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزويني ـ تح د. محمد عبد المنعم خفاجي ـ ط٦: دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٨٥م.

* إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: حاجي خليفة ـ ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤١٣هـ /١٩٩٢م.
* البديعيات في الأدب العربي: د. علي أبو زيد ـ ط١: دار الجيل ـ بيروت ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.
* تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين: لويس شيخو ـ ط٣: دار المشرق ـ بيروت ١٩٩١م.
* تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري: محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة ـ ط١: دار الفكر ـ دمشق ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.
* التبيان في البيان: الطيبي ـ تح د. عبد الستار حسين زموط ـ ط١: دار الجيل ـ بيروت ١٤١٦ هـ /١٩٩٦م.
* تراجم الأعلام المعاصرين في العالم الإسلامي: أنور الجندي ـ ط١: مكتبة الأنجلو ـ القاهرة ١٩٧٠م.
* تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر (علماء الشام كما عرفتهم): محمد سعيد الباني ـ تح. حسن السماحي سويدان ـ ط١: دار القادري ـ دمشق ١٤٢٠هـ /١٩٩٩م.
* جمال الدين القاسمي وعصره: ظافر القاسمي ـ ط١: المطبعة الهاشمية ـ دمشق ١٩٦٦م.
* جمال الدين القاسمي أحد علماء الإصلاح الحديث في الشام: نزار أباظة ـ ط١: دار القلم ـ دمشق ١٤١٨ هـ /١٩٩٧م.
* جمهرة الأمثال: العسكري ـ تح د. عبد المجيد قطامش ومحمد أبو الفضل إبراهيم ـ ط٢: دار الفكر، ودار الجيل ـ بيروت ١٩٨٨م.
* جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: أحمد الهاشمي ـ ط: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ د ت.
* حديقة الأذهان في حقيقة البيان: طاهر الجزائري ـ ط: المطبعة اللبطوغرافية ـ دمشق ١٢٩٨هـ /١٨٨١م.
* الحركة الأدبية في دمشق: د. إسكندر لوقا ـ ط١: مطابع ألف باء الأديب ـ دمشق ١٩٧٦م.
* حركات العامة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: د. عبد الله حنا ـ ط١: دار ابن خلدون ـ بيروت ١٩٨٥م.
* خزائن الكتب العربية في الخافقين: فيليب دي طرازي ـ ط: وزارة التربية ـ لبنان ١٩٥٦م.
* خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: البغدادي ـ تح د. نبيل طريفي ـ ط١: دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٩٨م.
* الدلائل في غريب الحديث: السرقسطي ـ تح د. محمد عبد الله القناص ـ ط١: مكتبة العبيكان ـ الرياض ١٤٢٢هـ /٢٠٠١م.
* ذخائر التراث العربي الإسلامي: عبد الجبار عبد الرحمن ـ ط١: جامعة البصرة ١٩٨١م ـ ١٩٨٣م.

* رجال من التاريخ: علي الطنطاوي ـ ط٩: دار المنارة ـ جدة، ودار ابن حزم ـ بيروت ١٤٢٧هـ /٢٠٠٦.
* رياض الصالحين: النووي ـ تح. عبد العزيز رباح وأحمد يوسف الدقاق ـ ط١٣: دار السلام ـ الرياض، ودار الفيحاء، ودار اليقظة العربية ـ دمشق ١٤١٢هـ /١٩٩١م.
* السابقون: قدري قلعجي ـ ط١: دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٥٤م.
سنن الدرامي ـ تح د. مصطفى ديب البغا ـ ط١: دار المصطفى ـ دمشق ١٤٢١هـ /٢٠٠٠م.
* سنن ابن ماجة ـ ط١: دار السلام ـ الرياض، ودار الفيحاء ـ دمشق ١٤١٢هـ /٢٠٠٠.
* شذرات الذَّهب في أخبار من ذهب: ابن العماد ـ تح. محمود الأرناؤوط ـ ط١: دار ابن كثير ـ دمشق ١٩٨٦م ـ ١٩٩٥م.
* شرح الرسالة السمرقندية في الاستعارات: العصام الأسفراييني ـ تح. عدنان عمر الخطيب ـ ط١: دار التقوى ـ دمشق ٢٠٠٦م.
* الشيخ طاهر الجزائريّ رائد النهضة العلمية في بلاد الشام: د. عدنان الخطيب ـ ط: معهد البحوث والدراسات العربية ـ القاهرة ١٩٧١م.
* صحيح البخاري ـ ط٢: دار السلام ـ الرياض، ودار الفيحاء ـ دمشق ١٤١٩هـ /١٩٩٩م.
* صحيح مُسلم ـ ط٢: دار السلام ـ الرياض، ودار الفيحاء ـ دمشق ١٤٢١هـ /٢٠٠٠م.
* عبقريَّات وأعلام: عبد الغني العطريّ ـ ط١: دار البشائر ـ دمشق ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
* عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: السبكي ـ تح د. عبد الحميد هنداويّ ـ ط١: المكتبة العصريَّة ـ بيروت ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣م.
* عقد الدُّرر البهيَّة في شرح الرِّسالة السمرقندية: المُلَّويّ ـ تح. عدنان عمر الخطيب ـ ط١: دار التقوى ـ دمشق ٢٠٠٦م.
* العقد الفريد: ابن عبد ربِّه ـ تح. أحمد أمين وصحبه ـ ط: دار الكتاب العربيّ ـ بيروت ١٩٩٠م.
* الفائق في غريب الحديث: الزَّمَخْشَريّ ـ تح. محمّد علي البجاويّ ومحمد أبو الفضل إبراهيم ـ ط: دار الفكر ـ بيروت ١٩٩٣م.
* الفاخر في الأمثال: المُفَضَّل بن سَلَمَة ـ تح د. قصيّ الحسين ـ ط١: دار الهلال ـ بيروت ٢٠٠٣.
* فصل المقال في شرح كتاب الأمثال: البكريّ ـ تح د. قصيّ الحسين ـ ط١: دار الهلال ـ بيروت ٢٠٠٣.
* الفكر العربيّ في العصر الحديث: د. منير موسى ـ ط١: دار الحقيقة ـ بيروت ١٩٧٣م.
* فهرس الخزانة التِّيموريَّة ـ ط: دار الكتب المصريَّة ـ القاهرة ١٩٤٨م ـ ١٩٥٠م.

* الفهرس العامّ لمخطوطات دار الكتب الظّاهريّة: صلاح الخيميّ ومحمد مُطيع الحافظ ـ ط: مجمع اللغة العربية ـ دمشق ١٩٨٧م.
* فهرس الكتب العربيّة الموجودة بدار الكتب المصريّة: ط١: مطبعة دار الكتب المصريّة ـ القاهرة١٣٤٥هـ / ١٩٢٦م.
* فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهريَّة إلى سنة ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م ـ ط: مطبعة الأزهر ـ القاهرة ١٩٤٥م ـ ١٩٤٩م.
* فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الأدب): رياض مراد وياسين السوَّاس ـ ط: مجمع اللغة العربية ـ دمشق ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
و(التّاريخ ومُلحقاته): خالد الريّان ١٩٣٩ هـ / ١٩٧٣م. و(علوم اللغة العربية: البلاغة): أسماء الحمصي ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣م.
* كشّاف معجم المُؤلّفين: د. فرّاج عطا سالم ـ ط: مكتبة الملك فهد الوطنيَّة ـ الرياض ١٤١٩هـ /١٩٩٩م.
* كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة ـ ط: دار الكتب العلميّة ـ بيروت ١٤١٣هـ/ ١٩٢٢م.
* كنوز الأجداد: محمد كرد علي ـ ط٢: دار الفكر ـ دمشق ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
* مجمع الأمثال: الميدانيّ ـ تح د. جان عبد الله توما ـ ط: دار الكتب العلميّة ـ بيروت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
* كنوز الأجداد: محمد كرد علي ـ ط٢: دار الفكر ـ دمشق ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
* مجمع الأمثال: الميدانيّ ـ تح د. جان عبد الله توما ـ ط١: دار صادر ـ بيروت ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
* مُحاضرات عن محمد كرد علي: شفيق جبري ـ ط١: مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
* مُختصر شرح التلخيص: التّفتازانيّ ـ تح د. عبد الحميد هنداويّ ـ ط١: المكتبة العصرية ـ بيروت ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.
* مُختصر عقد الدُّرر البهيَّة في شرح الرسالة السمرقندية: المَلّويّ ـ تح. عدنان عمر الخطيب ـ ط١: دار العصماء ـ دمشق ٢٠٠٥م.
* مُذكّرات فخري البارودي ـ ط: مطابع دار الحياة ـ دمشق ـ بيروت ١٩٥١م.
* مُذكّرات محمد كرد علي ـ ط: مطبعة التّرقي ـ دمشق ١٩٤٨م.
* المستقصى في أمثال العرب: الزّمَخْشَريّ ـ ط٢: دار الكتب العلميّة ـ بيروت ١٤٠٨هـ /١٩٨٧م.
* مصادر الدّراسة الأدبية: د. يوسف أسعد داغر ـ ط: جمعيّة أهل القلم ـ لبنان ١٩٥٥م.

* المُطَوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم: التَّفتازانيّ ـ تح د. عبد الحميد هنداويّ ـ ط١: دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
* المُعاصرون: محمَّد كرد علي ـ علّق عليه، وأشرف على طبعه محمّد المصري ـ ط٢: دار صادر ـ بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
* معالم وأعلام في بلاد العرب: أحمد قُدامة ـ ط: مطابع ألف باء الأديب ـ دمشق ١٩٨٥هـ/ ١٩٦٥م.
* معاهد التنصيص على شواهد التلخيص: عبد الرحيم العباسيّ ـ تح. محمد محيي الدِّين عبد الحميد ـ ط: عالم الكتب ـ بيروت ـ د. ت.
* معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتّى العصر الحاضر: عادل نُويهض، ط٢: مؤسّسة نويهض الثقافيّة ـ بيروت ١٩٨٠م.
* معجم أعلام المورد: منير البعلبكيّ، وإعداد رمزي البعلبكيّ ـ ط١: دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٩٢م.
* معجم المُؤرِّخين الدِّمشقيين وآثارهم المخطوطة والمطبوعة: د. صلاح الدين المُنجِّد ـ ط١: دار الكتاب الجديد ـ بيروت ١٩٧٨م.
* معجم المُؤلِّفين: عمر رضا كحّالة ـ ط١: مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
* معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين: عبد القادر عيّاش ـ ط١: دار الفكر ـ دمشق ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
* معجم المؤلفين المعاصرين في آثارهم المخطوطة والمفقودة، وما طُبع منها، أو حُقِّق بعد وفياتهم: محمد خير رمضان يوسف ـ ط١: مكتبة الملك فهد الوطنية ـ الرياض ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
* معجم مصنِّفي الكتب العربيّة في التاريخ والتراجم والجغرافية والرِّحلات: عمر رضا كحّالة ـ ط١: مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٨٦م.
* معجم المطبوعات العربيّة والمُعرَّبة: يوسف إليان سركيس ـ ط: دار صادر ـ بيروت ـ د ت. (صورة عن الطبعة المصرية ١٩٢٨م).
* معجم المُفسِّرين من صدر الإسلام حتّى العصر الحاضر: عادل نُويهض ـ ط١: مؤسّسة نويهض الثقافية ـ بيروت ١٩٨٣م ـ ١٩٨٤م.
* المعجم الوسيط: علي النجدي ناصف وصحبه ـ ط: مكتبة النوري ـ دمشق ـ د ت. (صورة عن طبعة مجمع القاهرة الثالثة/ ١٩٨٥م).
* مفتاح العلوم: السَّكّاكيّ ـ تح د. عبد الحميد هنداويّ ـ ط١: دار الكتب العلميّة ـ بيروت ١٤٢٠هـ /٢٠٠٠م.
* مُنتخبات التّواريخ لدمشق: محمد أديب آل تقيّ الدِّين الحصني ـ ط١: دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.



* المُنجد في اللُغة والأعلام: المعلوف ــ ط٣٦: دار المشرق ــ بيروت ١٩٩٧م.
* من الخالدين بأقلامهم: أحمد شوقي، محمَّد البشير الإبراهيميّ، مُحب الدين الخطيب ــ تح. حسن السَّماحي سويدان ــ ط١: دار القادري ــ دمشق ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
* موسوعة أعلام سورية في القرن العشرين: سليمان سليم البوّاب ــ ط: دار المنارة ــ دمشق ــ بيروت ١٩٩٩م ــ ٢٠٠٠م.
* الموسوعة العربيّة ــ ط١: هيئة الموسوعة العربية ــ رئاسة الجمهورية العربية السورية ٢٠٠٣م.
* الموسوعة العربيّة المُيسَّرة: إشراف محمد شفيق غربال ــ ط١: دار الشعب، ومؤسسة فرانكلين ــ القاهرة ١٩٦٥م.
* نثر الجواهر والدُرر في علماء القرن الرابع عشر، وبذيله: عقد الجوهر في علماء الرُبع الأوّل من القرن الخامس عشر: د. يوسف المرعشليّ ــ ط١: دار المعرفة ــ بيروت ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
* نفحة البَشام في رحلة الشام: محمد عبد الجواد القاياتيّ ــ ط: دار الرائد العربي ــ بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
* نُكتة الأمثال ونفثة السِّحر الحلال: الكُلاعيّ ــ تح د. علي إبراهيم كردي ــ ط١: دار سعد الدِّين ــ دمشق ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
* النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثيرــ تح. محمود الطّناحي والطّاهر الزّاوي ــ ط١: دار الفكر ــ بيروت ١٩٩٧م.
* هديّة العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المُصنفين من كشف الظُنون: البغداديّ ــ ط: دار الكتب العلميّة ــ بيروت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
* وَفَيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان: ابن خلّكان ــ تح د. إحسان عبّاس ــ ط: دار صادر ــ بيروت ١٩٩٤م.

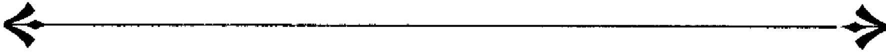
المجلاّت

* مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق ــ مج: ٦٥/ ج:٤/ ١٩٩٠م.




«النوادر»
من التراث اللغوي
إلى الاستعمال الوظيفي

أ. د. حسين جمعة



١ ـ كتب التراث اللغوي والاتساع في الاستعمال:

لا تزال اللغة العربية مدار عناية الباحثين والدارسين والمبدعين؛ وكل الغُيُور على صحة مفرداتها ومصطلحاتها، وتراكيبها وأساليبها؛ باعتبارها لسان الفكر والهوية، ووعاء التراث والثقافة، وصلة لقومها بالآخرين لما تمتلكه من قدرة على النمو والتطور والتفاعل في الحياة والمعرفة والعلم والفن والأدب.

لهذا أَلَّفَ الأجداد الكتب العديدة في اللغة والأدب والنقد والفقه والتفسير.. حفاظاً عليها من جهة وتأكيداً لقدرتها على مواكبة الحياة وشمولها على دلائل لا تنتهي من جهة أخرى، باعتبار ما تملكه من سعة في الأبنية والمادة، ولهذا قيل: إن معجم (لسان العرب ـ لابن منظور) حوى /١٢٠/ ألف مادة ولم يستوعب كلام العرب كله وما يعادل /١٦/ ألف جذر، على حين أن اللغة العبرية لا تزيد على /٢٥٠٠/ جذر، وأحيت هذه الجذور بعد اندثار كثير منها، علماً بأن هناك دولاً أحيت لغتها بعد موت محقق (علمياً ومعرفياً وتقنياً) مثل اليابان والصين، نظراً لكثرة حروفها، وتعقيد بنيتها ... ممّا يعني أن الأمة القوية في نتاجها المعرفي والعلمي والتقني و... قادرة على تطوير حياتها ولغتها، ولا سيما في إطار توسيع الدلالة، وتعريب المصطلحات، وفق المعايير المعتمدة لديها. وهذا ما تمتاز به العربية من قدرتها على استيعاب غيرها من اللغات في أحلك الظروف.

وقد أكدت الكتب التي أُلّفت في التراث اللغوي حقيقة الاتساع في استعمال العربية؛ ممّا يعني ثراءها ألفاظاً وتراكيب ومعاني... ومنها كتب في معجمات الألفاظ مثل (الصحاح ولسان العرب، والقاموس المحيط، وتاج العروس، وتهذيب اللغة؛ ومقاييس اللغة، ...)

ومعجمات المعاني مثل (أساس البلاغة للزمخشري) و(المخصص لابن سيده)، و(فقه اللغة العربية للثعالبي/ ت ٤٢٩ هـ)..).

ومنها كتب في معاني الحروف مثل (حروف المعاني للزجاجي/ ت ٣٤٠ هـ) و(الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي/ ت ٧٤٩ هـ) و.... وصنفوا كتباً أخرى عرضت لخصائص اللغة وأسرار العربية مفردات وأساليب كما هي عليه الحال في (الخصائص، لابن جني/ ت ٣٩٢ هـ)... و(المزهر للسيوطي/ ت ٩١١هـ).

ولم يغفلوا عظمة اللغة العربية في اشتمالها على ظواهر لغوية عدة فصنعوا لها كتباً خاصة بها مثل (الأضداد، والفروق اللغوية، والتصحيف والتحريف، والغريب والحوشي)[١]؛ وتعرضوا للمعرّب والدخيل كما هو كتاب (المعرّب للجواليقي/ ت ٥٤٠ هـ) و(شفاء الغليل في كلام العرب من الدخيل للخفاجي/ ت ٩٧٧ هـ)...

والتفتوا إلى المصطلحات في جوانب علمية ومعرفية وأدبية وفنية متنوعة فرادوا حقولاً فيها أكدت أسبقيتهم، كما أكدت حيوية العربية وقدرتها على التجدد والتطور في الدلالة بعد أن أثبتت قوتها في احتوائها لكل الألفاظ الدخيلة من اللغات الأخرى، ومن أبرز كتب المصطلحات (التعريفات للجرجاني/ ت ٨١٦ هـ) و(كشّاف اصطلاحات الفنون للتهانوي/ ت في القرن الثاني عشر الهجري).

ولا مراء في أن اللغة العربية قد دخلت ميدان التفسير والفقه؛ وغيرهما مما اتصل بالدراسات القرآنية والحديث الشريف، دون أن ننسى ما يرتبط بقضية الإعجاز القرآني؛ وقيمة اللغة العربية في هذا الصدد[٢].

وقد يقول قائل: يمكن أن نستوعب ما ذكرت من كتب التراث اللغوي وأثرها البيّن في الاتساع الدلالي للغة العربية، فكيف يمكن لهذا الشأن أن يتحقق في كتب (النوادر) التي عنونت البحث بها؟ ومن ثم ماذا نعني بالنوادر؟!!.

٢ ـ (*النوادر*) *من التراث اللغوي إلى الاستعمال الوظيفي*:

لا يختلف اثنانِ في أن لفظِ (النوادر) جمع لكلمة (نادرة) والفعل (ندر)[٣] فنقول: ندر الشيءٍ يندر ندوراً سقط، وشذّ، أي ما شذ وخرج من كلام الجمهور... وقيل: إنما يكون ذلك في النّدْرة بعد النّدْرة... ولهذا يقال: ندر الرجل: مات، لأنه يكون في العمر مرة واحدة وعليه قول ساعدة بن جؤيَّة الهذلي:

---

(١) انظر مثلاً كتاب (الأضداد لابن الأنباري/ ت ٣٢٨ هـ) و(الفروق في اللغة) و(التصحيف والتحريف) وكلاهما لأبي هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ).

(٢) انظر مثلاً كتاب (دلائل إعجاز القرآن) و(تأويل مشكل القرآن) (مجاز القرآن) و(تفسير غريب القرآن) و(تفسير غريب الحديث) و(النهاية في غريب الحديث) و(تأويل مشكل الحديث).

(٣) انظر لسان العرب (ندر) في كل ما يتعلق بمعنى (ندر).



كلانـــــا، وإن طـــــال أيامــــه سـيندر عــن شَــزَنٍ مُــدْحض

والنَّدْرة: القطعة من الذهب أو الفضة، وكل معدن نادر... وهناك معان أخرى لطيفة في دلالة (ندر) كلها تؤكد معنى الاتساع الوظيفي الذي استعمله العرب القدماء، فجئنا نحن فضيقنا على أنفسنا، إذ صار معنى النَدْرة مختصاً بمعنى الطريف من الأمور والأشياء، والغريب غير المألوف. ويعد هذا المعنى أكثر شيوعاً في أيامنا من غيره، أما القدماء فقد اتجهوا في معنى (النوادر) إلى ((الألفاظ العربية غير المألوفة)) بصورتها الشمولية والمطلقة والتي صنفوها في كتب أطلقوا عليها كتب (النوادر) أو (الشوارد) أو (الشواذ)، ويلحق بها كل ما تعلق بكتب اللحن التي تتناول الأغلاط أو الأخطاء أو الخلل أو الاضطراب أو الترادف أو الاشتراك..... إذ كان القدماء يحرصون على إبراز الفصيح الأصيل المقدَّم عندهم، ويعرضون لأحوال كل لفظ من تلك الجهات، تأكيداً منهم لنفي الشوائب عن لغتهم، وإثباتاً لسعة الدلالة في العربية[1].

وإذا كان كتاب (النوادر في اللغة) (لأبي زيد الأنصاري الخزرجي/ ت ٢١٥هـ) وكتاب (الشوارد في اللغة للصّغاني/ ت ٦٥٠هـ، ـ وهناك من سماه بالنوادر)[2] من أشهر الكتب التي وصلت إلينا (في باب النوادر فإننا لا ننسى كتباً أخرى تناولت هذا الاتجاه كتلك الكتب التي تحدثت عن الأحاجي والألغاز وصفات الإنسان والخيل والإبل والوحوش، والنبات والسلاح والأشربة... فضلاً عن الكتب التي تناولت الشواذ في اللغة.

وكل ما أثبتنا يُصنف في كتب التراث اللغوي التي تعرضت للألفاظ غير المعروفة، والمجهولة الاستعمال؛ أو البعيدة عن متناول عامّة الناس، وإن عرف شيء قليل منها لدى الخاصة... ما يعني السعي الجاد والصادق إلى التوسع في استعمالها باعتبارها من الفصيح المهجور، لنتخلص من القاعدة الشائعة لدينا كما يقال: (خطأ مشهور خير من صحيح مهجور).

ونعتقد بأن استعمال مثل (هذه النوادر؛ غريبة بعيدة كانت أم شاردة وشاذة، ومتعددة الأداء في طريقة النطق، مما اشتبه به اللحن) يمكن أن يقدّم للأمة خدمة جليلة، في إحياء العربية واستعمالها واتساع دلالتها مما يؤدي إلى ضبط اللسان والقلم فيبرأ من الخطأ والخلل والزلل والتعثر في أداء اللفظ والجمل وكتابتهما، وهذا يتيح للغة العربية القدرة على التجديد والابتكار، باعتباره واحداً من العناصر الحيوية الكامنة فيها، لمواكبة الحياة المعاصرة؛

---

(١) انظر مثلاً كتاب (إصلاح المنطق لابن السكيت/ت ٢٤٤هـ) و(تقويم اللسان لابن الجوزي/ ت٥٩٧هـ)، و(تثقيف اللسان وتلقيح الجنان لأبي حفص عمر بن خلف بن مكي الصقلي/ ت ٥٠١هـ)... وذكر كتاب (مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي) للدكتور أحمد قدور ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٩٦م) عدداً من الكتب المشار إليها، انظر فيه (ص١٠١ وما بعدها).

(٢) انظر الشوارد في اللغة ص٥٦ و ٨١-٨٢ ـ تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري ـ مطبعة المجمع العلمي العراقي ـ ١٩٨٣م.

والاستعداد للتفاعل مع كل ما يظهر من معارف وعلوم وتقنيات وفضائيات... حاضراً ومستقبلاً، وإلا انقلبت لغتنا إلى لغة متخلفة، جامدة، ما يؤول بها إلى الذوبان في غيرها، ومن ثم الموت.

هكذا يتضح لنا أن أبا زيد الأنصاري وأمثاله كانوا يهدفون إلى تعقب نوادر اللغةِ الغريبة والمختلفة والبعيدة لشرحها وتوضيحها وذكر مشتقاتها، وكانوا يؤيدون رأيهم ـ أحياناً ـ بعدد من أشعار العرب وحكمها ووصاياها؛ ما يعني أنهم قدَّموا خدمة جليلة في الحفاظ عليها من جهة، وإمدادها بثروة لغوية كانت عوناً للمفسرين والأدباء على تفسير ما لم يقعوا عليه في المعجمات وكتب اللغة الأخرى. وحين كان ذلك كذلك فإننا أردنا لهذه الكتب أن تغدو مادة قوية ودافعة للمعاصرين للاتساع في استعمال ما يحتاجون إليه منها في أساليبهم ومعانيهم... ما يشي بأننا نبتغي تجاوز ما قيل عن مفهوم دراسة التراث اللغوي والحفاظ عليه، أو ما قيل عن دراسة النحو والنحو الوظيفي القادر على إنتاج متلق يضبط الكلمات نطقاً وكتابة ليسلم القلم واللسان من الخلل والانحراف. وهذا ما نستشفه من عرض أبي زيد الأنصاري لفعل (راح) إذ قال: «ويقال: رُحْت بني فلان أروحهم رواحا، إذ رحت إليهم أو رحت من عندهم. قال أبو حاتم والمازني: أو رحت عندهم»[1]. والرواح لا يكون إلا قبيل المساء[2]، على حين صارت الدلالة لدينا تعني الرواح مطلقاً.

وفي هذا المقام لا يمكن للباحث أن يتجاهل الكتب التي تعلقت باللحن والأغاليط، سواء تخصصت في هذا الأمر أم اشتملت على أبواب شتى بما فيها باب (اللحن) مثل كتاب (الكامل في اللغة والأدب) لمحمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ). ولفظ اللحن يدخل في باب النوادر من المعاني وقيل: لحَّن في قراءته إذا غرَّد وطرب فاللحنْ: الغناء والتطريب وترجيع الصوت وعليه قول يزيد بن النعمان في وصف حمامة يتمايل بها غصن رطيب:

يميل بها وتركبه بلحن ... إذا ما عَنَّ للمحزون أنّا

لحن الرجل يلحن لحناً، تكلم بلغته[3]

وهو ألحن الناس أحسنهم قراءة وفطنة وحجة وبرهاناً، وعليه قول الرسول الكريم « لعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعضٍ» أي أحسن فطنة وحجة.

وقيل: لحن يلحن لحناً؛ إذا قال كلاماً لا يفهمه إلا صاحبه أو القلة؛ لدخوله في باب التورية والإلغاز والنوادر وصرفه عن جهته المقصودة وعليه قول القتّال الكلابي:

ولقد لحنت لكم لكيما تفهموا ... ولحنت لحناً ليس بالمرتاب

(١) المصادر الأدبية واللغوية ـ ص٣٢٣ ـ د. عز الدين إسماعيل ـ دار المعارف بالقاهرة ـ ط٢ ـ ١٩٨٠م.

(٢) انظر مثلاً كتاب (ما تلحن به العامة ـ للكسائي/ ت ١٨٩هـ). وراجع (حاشية (١) ـ ص٤.

(٣) انظر في كل ما يأتي عن مادة (لحن) في (لسان العرب).

ويبدو أن ما نستعمله اليوم من معنى اللحن إنما يدخل في الطرب والغناء أو الخطأ والغلط وكل ما هو ضد الإعراب والإبانة والفصاحة، وعليه قول عمر (رضي الله عنه): ((تعلموا اللحن (أي الخطأ في الكلام) لتحترزوا منه)). فلحن فلان يلحن وهو لاحن ولحّان ولحّانة ولُحَنة؛ إذا أخطأ وعدل عن الصواب، وعليه فسر قول مالك بن أسماء بن خارجة الفزاري في وصف مغنية:

منطق رائع، وتلحن أحياناً وخير الحديث ما كان لحنا

ومن أشهر الكتب المتخصصة في هذا الاتجاه الكتاب الذي أشرنا إليه بعنوان (تثقيف اللسان وتلقيح الجنان) لابن مكي الصقلي النحوي اللغوي. وهو يقوم على تصحيح الأغلاط اللغوية الشائعة على ألسنة الناس، ويصوب ما جرى على ألسنة الناس من توهم الغلط في قراءة القرآن الكريم، ــ وعرض له في إطار عرف عند الآخرين بشواذ القراءات ــ فضلا عما تناوله في باب التصحيف والتحريف ثم يقف عند التداخل الذي وقع في الحديث الشريف وفي الفقه. ولم يزل الغلط شائعاً بين الناس قديماً وحديثاً، وطالما أنكره القدماء ووقفوا ضده؛ على حين ألفنا الخطأ واستمرأناه، وكرهنا الصحيح وهجرناه ما دعا بعض الغيُور على العربية إلى تأليف معجمات حديثة لتصحيح الخطأ الذي شاع على الألسنة مثل كتاب (معجم الأخطاء الشائعة) لمحمد العدناني.

ولسنا نشك في أن التواطؤ على اللحن/ الخطأ لا يبيح لنا الاستمرار فيه سواء كان في نطق اللفظ وأدائه، أم في تصحيفه وتحريفه، أم في حذف قسم من الحروف أو إبدالها... أم في ما وضع لغيره وليس له أم في التذكير والتأنيث أو...[1]

فمن باب الخطأ في الدخيل والتصحيف ما ورد في أسماء الأعلام مثلاً، كاسم (أزد شير ابن بابك) والصحيح أنه (أرد شير بن بابك)، واسم (زاذان بن فرّوخ) والصواب (راذان بن فروخ) وهو أحد رواة الحديث، و(راذان) موضع بالحجاز[2].

وفي هذا الباب من التصحيف ما وقع في شعر امرئ القيس[3]:

أحارِ بن عمروٍ كأني خَمِرْ ويعدو على المرء ما يأتمر

إذ أنشده كثير من الرواة (يغدو) وهو تصحيف

وإذا كان التفاوت في استعمال اللغة الفصحى قد وقع قديماً بين القبائل العربية حتى تفرعت عنه دراسات شتى في الترادف والاشتراك؛ ومن ثم بيَّن الدارسون الأصول والفروع فيها، والتفاضل بينها فإن هؤلاء الدارسين قد سايروا النهضة المتجددة في استعمال البنية اللغوية وتراكيبها، وحاولوا تيسيرها كما وقع لأبي حيان في شرح (التسهيل) أو ما وقع

(١) انظر مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي ــ ص ٤٣ ــ ٤٧ و ٥١ و ٥٥ و ٥٩ .

(٢) انظر تثقيف اللسان وتلقيح الجنان (ص ٣٨) ومصنفات اللحن ــ ص ١٤٣ ــ ٢٢٨ و ٢٥٨.

(٣) تثقيف اللسان ص ٤٣.

للسيوطي في (المزهر). وإذا كان الاستشهاد بلغات العرب جائزاً وفق مبدأ التوسع في القياس فإنه لا يجوز لنا أن نقع في القياس على الغلط في باب تيسير النحو أو تجديده، محتجين بالعودة إلى بعض ألفاظ لهذه القبيلة أو تلك.

ولعل هذه المسألة التي تدخل في باب التخصص الشديد في صميم دراسة اللغة مثل (مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين)[١] ورأي البغداديين[٢]، تؤكد أن اللغويين القدامى لم يتفقوا على رأي صميم في رد الكلام العربي الفصيح إلى النادر شاذاً كان أو شارداً أو مختلفاً عليه، وأغلبهم ذهب إلى تبني المشهور المعروف المتداول بين القبائل كافة.

وهذا الأمر لا يلغي التجديد والابتكار في اللغة العربية، إذ تطورت وارتقت في الألفاظ والأساليب، ولا سيما أن «لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلم أنه يحيط بجميع علمه إنسان» كما قال الإمام الشافعي[٣]. فالعربي «إذا قويت فصاحته وسمت لغته تصرف وارتجل ما لم يسبقه أحد به، فقد حكي عن رؤبة وأبيه أنهما كانا يرتجلان ألفاظاً لم يسمعاها ولا سُبقا إليها»[٤].

ومهما تكن الأسباب عند القدماء لاستعمال النوادر في اللغة فإن مواكبة التفجر المعرفي والعلمي والتقني... هي التي تدعونا إلى كل ما ينتمي إليها في المكتوب والمسموع من كلام العرب، وفي كل ما يؤيد أنه كان يوما ما حكاية بعينها عن العرب. ولعل هذا يمنح لغتنا «قوة وسعة وقدرة على مسايرة الحياة المتجددة بمستحدثاتها العلمية والحضارية، وإلا أصيبت بالجمود والركود، والتخلف. وهذا شر ما تصاب به اللغة، وينظمها في عداد اللغة الميتة»[٥].

وعليه فإذا كان تجديد النحو العربي ضرورة ملحة في عصرنا ليصبح نحواً فاعلاً ومرتبطاً بحياة الناس من أجل أن يقوم بوظيفة ثقافية معرفية واجتماعية كبرى، على اعتبار أن النحو يعدُّ مدخل اللغة إلى العلوم العربية والإسلامية جميعها فإن ما نرمي إليه يعد أبعد مما ورد في الكلام على تجديد النحو؛ علماً بأن ما تركه لنا الأجداد من تراث نحوي يحثنا على اتخاذ الخطوات السريعة لإصلاح ما كانوا قد بدؤوا به ليتشكل وفق مقتضيات الحياة المعاصرة دون أن نتنكب جادة الابتعاد عن قواعده وقوانينه المتطورة... فالأجداد إنما وضعوا النحو لحل مشكلات الخطأ لا ليتعبدوا له... واستندوا في استنباط قواعده ونظمه إلى كلام العرب نثراً وشعراً. وحين تعددت آراؤهم النحوية فإنما كانت السبب وراء تيسيره والجري وراء تلك الآراء، ولعل كتاب (همع الهوامع للسيوطي/ ت ٩١١هـ وكتاب (شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ت/ ٩٠٠هـ) من أعظم الكتب التي تناولت هذه المسألة.

---

(١) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف لأبي سعيد الأنباري (ت٥٧٧هـ).

(٢) انظر اللغة والنحو بين القديم والحديث ـ عباس حسن ـ دار المعارف بمصر ـ ص ٤٤ ـ ٤٩، ومصنفات اللحن والتثقيف اللغوي ـ د. أحمد قدور ـ ص ٣٥ و ٣٨ و ٥٥.

(٣) انظر اللغة والنحو بين القديم والحديث ص ٣٧.

(٤) انظر الخصائص لابن جني ـ ١/ ٤٢٤.

(٥) اللغة والتجديد بين القديم والحديث ـ ص ٥٧.

ومن ثم فإننا نرى أن ما انتهى إليه النحويون من آراء متعددة لا تقع في باب الاضطراب والاختلاف والتعارض، وإنما تقع في باب التوسع في استعمال كلام العرب، وهو اتساع يفيد اللغة ولا يوقعها في التقوقع والانغلاق والقصور... ومن أمثلة ذلك ما ورد في باب (كان) عند الأشموني إذ قال: ((لا فرق في دخول (الباء) في خبر (ما) بين أن تكون حجازية أو تميمية))[١].

وقد جاء في صيغة (فواعل) أنها شاذة في جمع صيغة (فاعل) التي تعدُّ صفة للعاقل المذكر مثل (فارس ـ فوارس، هالكٍ، هوالك، شاهد ـ شواهد....)

ولما كان أصل الاستعمال مستمداً من مفهوم القياس فإننا نعتمد باب التوسع في هذه الصيغ المستعملة للأنثى (طائفة ـ طوائف...)[٢] ونادرة ـ نوادر، وعارفة ـ عوارف، وطالقة ـ طوالق، ... لتصل إلى غيرها من صيغ الكلمات المفردة المماثلة.

ومما يقوي الاتجاه الذي ذهبنا إليه ما ورد في بيان وجوه شواذ القراءات القرآنية في كتاب (المحتسب) لابن جني، فقد جرد نفسه للدفاع عن الاحتجاج للشاذ فقال: ((غرضنا منه أن نري وجه قوة ما يسمى الآن شاذاً، وأنه ضارب في صحة الرواية بجرانه؛ آخذ من سمت العربية مهلة ميدانه، لئلا يُرى أن العدول عنه إنما هو غضٌّ منه، أو تهَمة له))[٣].

وكان في ذلك كله يبين فصاحة أي كلمة وطريقة أدائها بردها إلى الفصيح الصحيح ـ وإن اختلفت تلك الطريقة بين العرب[٤] ـ أو يبين طريقة الإبدال في أحد الحروف كما في إبدال (الجيم) (ياء) في (شجرة) فقال ـ بعد أن أنشد قوله رؤبة:

تحسبه بين الإكام شيَرَة

((وإذا كانت الياء فاشية في هذا الحرف كما ترى فيجب أن تجعل أصلاً يساوق الجيم، ولا تجعل الجيم بدلاً من الياء في قولهم: رجل فقيمج أي فقيمي، وعَرَبانج أي عَرَباني))[٥].

وفي الإلغاز والأحاجي كانت الشوارد والنوادر اللغوية تؤدي وظائف نفعية عدة منها الاستمتاع بطرافتها، وإثارتها للذهن على مسائل نحوية من أجل اتباعها فضلاً عن إثراء اللغة كما ورد في كتاب البيان والتبيين للجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في باب (اللغز في الجواب) ومنه: ((كان الحطيئة يرعى غنما له، وفي يده عصا، فمرّ به رجل فقال: يا راعي الغنم ما عندك؟ قال: عجراء من سَلَم ـ يعني عصاه ـ قال: إني ضيف. فقال الحطيئة: للضيفان أعددتها))[٦].

---

(١) اللغة والنحو بين القديم والحديث ـ ص ٧٠.

(٢) انظر مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي ٢٥٨.

(٣) انظر المحتسب ـ تحقيق علي النجدي ناصف وزميليه ـ القاهرة ـ ١٩٩٤م ـ ص ١١ وقد تناول الصفّاني في «الشوارد في اللغة» بحثاً كاملاً عن الشواذ في القراءات القرآنية وأثرها في اللغة ٧٢ وما بعدها و١٣١ وما بعدها.

(٤) انظر المصدر السابق ص ٣٧ ـ وما بعدها.

(٥) المحتسب ٧٤.

(٦) المصادر الأدبية واللغوية ـ ص ١٤٤.

ولعل هذا اللغز يحدونا إلى ذكر الأحاجي اللغوية التي وردت في الأشعار والتي تعد باباً واسعاً من أبواب التعليم، في الوقت الذي تفيد الاتساع في الاستعمال؛ بمثل ما عُدَّت باباً من أبواب الشواهد النحوية التي يتملح بها رواتها. ومن ذلك قول العباس بن مرداس السلمي:

أبا خراشة أما أنت ذا نفر فإن قومي لم تأكلهم الضبع

فالشاعر يفاخر بقومه الذين يصمدون في السنة العجفاء، وهو يضرب لمن لا نستطيع دفع مفاخرته واعتزازه، على الرغم من أننا نعيش في ذلة وهوان، أما الرجل المنافق المخادع الذي يقول مساءً غير ما قاله صباحاً، ويسير بك في النميمة فإنك تقول له؛ ما قاله المثقب العبدي لابن عمه:

فإما أن تكون أخي بصدق فأعرف منك غثي من سميني

وإلا فاطرحني واتخذني عدواً أتقيك وتتقيني

وفي ضوء ما تقدم لم يخطر في بالنا ـ لحظة واحدة ـ أن نشجع اللغة الرديئة، لأن من يشجع اللغة الرديئة فإنما تكون نظرته إلى الكون رديئة... ولكننا نقصد إلى إحياء التراث اللغوي في أنماطه المعروفة والبعيدة غير المستعملة لجعله وسيلة للاتساع في الاستعمال محادثة وكتابة. فالعناية بالتراث «ليس عملاً تاريخياً ماضوياً بقدر ما هو عمل حياتي، مستقبلي... والأمر لا يمكن أن يبقى، كما هو الآن، في حدود الوفاء النظري له والإشادة العاطفية به... وإنما هو كذلك أو مثل ذلك في الانتفاع به والوفاء لأنفسنا من خلاله... إنه ليس زينة، ولكنه سلاح ... وليس تباهياً وإدلالاً ولكنه مثل ذلك نوع من الإعداد، ولون من كسب الثقة بالنفس»[١]، كما قال المرحوم الدكتور شكري فيصل. ويظل «التراث هو التراث نفسه، لا يتكرر ولا يتعدد... لكن معرفته هي المتعددة بقدر ما تتعدد البنى الفكرية التي بها يقرأ التراث»[٢].

وحين يقدم التراث اللغوي بأنماطه المتنوعة والثرية ذاته بين يدي المعاصرين فإنما يندمج بوظائف شتى للاستجابة لها كي يتحقق النفع المليء بالإمتاع والفائدة. فالرجوع إلى النوادر وتأملها وتدبرها يعني وضع اللفظ في موضعه الأصلي لمعرفته، ثم يضعه الناس حيث يحتاجون إليه. وهذا كله ما يتوافق مع النظرية الألسنية أو السيميائية الحديثة.

ومن ثم تصبح العلاقة بين المعاصرة والأصالة علاقة نامية ومفيدة.

والله من وراء القصد

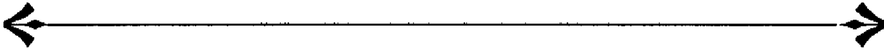
 

(١) انظر مجلة العربي ـ عدد ٢٧٠ ـ مايو ١٩٨١م ـ ص ٦٢.

(٢) تراثنا كيف نعرفه ـ ص ٧ ـ حسين مروة ـ مؤسسة الأبحاث العربية ـ ط١ ـ ١٩٨٥م.

دور معهد الحياة
في ترسيخ الهوية العربية الإسلامية
في الجنوب الجزائري

أ. قاسم الشيخ بلحاج(*)



تتعرض هذه الدراسة إلى كشف جوانب من الركائز التي اعتمدها معهد الحياة في نشر العلم والأخلاق في صفوف الأجيال المتلاحقة من طلبته الوافدين إليه من أرجاء عديدة من القطر الجزائري ومن خارجه، خلال عشريات القرن العشرين، وكيف بث فيهم روح التضحية لأجل الدين والوطن وغرس فيهم قيم الإسلام والأخلاق والعلم والعمل، وأشبعهم بالفهم العميق والصحيح للهوية الوطنية في أبعادها المختلفة، فانطلقوا بعزم وثبات في شتى مجالات الحياة مصلحين ومجددين ومربين.

١ـ نشأة المعهد:

معهد الحياة مؤسسة علمية عريقة في جنوب الوطن الجزائري العزيز وبالضبط في بلدة القرارة من وادي ميزاب. يرجع تاريخ تأسيسه إلى: ٠٨ شوال١٣٤٣هـ الموافق لـ: ٢١ ماي ١٩٢٥م، وكان ذلك متزامنا مع بداية الحركة الدينية الإصلاحية التي شهدها القطر الجزائري في مطلع هذا القرن.

(*) أستاذ في الجامعات الجزائرية

كما مهد الطريق لتأسيسه وجود عدة معاهد صغيرة أو بالأحرى بيوت أو أقسام لتلقي بعض العلوم الشرعية واللغوية وتحفيظ القرآن الكريم، عرفتها بلدة القرارة، ولعل أبرزها: معهد الشيخ بالحاج بن كاسي (ت:١٨٣٠م) ومعهد الشيخ محمد بن الحاج قاسم المعروف القاضي (ت:١٩٠١م) ومعهد الشيخ إبراهيم بن عيسى الأبريكي (ت:١٩١١م) ومعهد الشيخ الحاج عمر بن يحيى (ت:١٩٢٥).

هذا عن القرارة؛ أما في وادي ميزاب فكان لمعهد الشيخ محمد بن يوسف أطفيش (ت:١٩١٤م) ببني يزقن السيط الكبير، حيث شهد معهده حركة علمية زاخرة؛ استقطبت الأنظار وجلبت إليه أعداداً هائلة من الطلبة من مختلف قرى وادي ميزاب ومن أنحاء الجزائر ومن البلدان المجاورة؛ خاصة منها تونس وليبيا.

ولعل الفضل الأول يرجع إلى هذا المعهد في فتح الكثير من أقسام التعليم وبيوت تحفيظ القرآن في بقية قرى ميزاب، حيث تحمل طلبته، الذين تخرجوا على يده في دفعات متتالية مسؤولية نشر العلم في قراهم، وكانت لهم مساهمة فعالة في بعث الحياة العلمية والقضاء على الجهل ومحاربة مظاهره والإصلاح من أوضاع المجتمع.

وكان للقرارة حظها من علم وفضل هذا الشيخ الجليل ومعهده، فجل من تولى التعليم في تلك المدارس الآنفة الذكر كان من تلاميذه أو على الأقل حصل له شرف الدراسة على يده في فترة من فترات تكوينه.

إلى أن أتت سنة ١٩٢٥ حيث اجتاح بلدة القرارة مرض خبيث معد تسبب في وفاة عدد كبير من الأهالي ومن أعيان البلدة، كان من بينهم الشيخ الحاج عمر بن يحيى صاحب آخر مدرسة علمية قبل معهد الحياة، فما كان من طلبته إلا تحمل المسؤولية من بعده مباشرة ومواصلة درب أستاذهم في نشر العلم والإصلاح.

وكان من أكثر هؤلاء الطلبة نجابة وقدرة على العمل وتحمل المسؤولية: إبراهيم بن عمر بيوض، حيث كان في ريعان شبابه وفي شدته حماسه وعطائه، فجمع زملاءه في الدراسة وبعض أعيان البلدة وأسسوا المعهد الجديد؛ معهد الحياة، ونذكر من هؤلاء: الشيخ إبراهيم أبو اليقظان، والشيخ الحاج عمر بن الحاج مسعود، والشيخ صالح بن يوسف بسيس، والشيخ إبراهيم بن إسماعيل حاجي، والشيخ بلحاج بن محمد ابن الشيخ والشيخ قاسم بن إبراهيم الشيخ بالحاج.

وأطلق عليه في بادئ الأمر معهد الشباب وكان مقره في بيت الشيخ إبراهيم بيوض، فتفرغ للتدريس مع رفقائه، وفي ذات الوقت كان لهم الاتصال المباشر بالعامة من الناس في المسجد بالوعظ والإرشاد والإفتاء، ومن جهة أخرى ركزوا نشاطهم في تنظيم الحياة الاجتماعية في مختلف جوانبها.



ومع مرور الأيام بدأ معهد الشباب يكتسب مكانته العلمية وبعده الروحي لدى أهل القرارة ثم وادي ميزاب عامة فتزايد عدد الطلبة الملتحقين به من داخل القرارة وخارجها، فاكتظ بيت الشيخ ولم يسع كل الوافدين إليه.

هذا ما جعل من إدارته تبحث له عن مكان يكون أوسع وأرحب بالطلبة وكذا يكون محلا عاما لجميع الناس، فلم يجدوا أفضل من بيت الله تعالى، وبذلك انتقل إلى المسجد بعد خمسة عشر سنة، وبالتحديد في شهر ذي القعدة ١٣٦٠هـ الموافق لشهر ديسمبر ١٩٤١م[١].

٢ـ نظام المعهد وبرامج دراسته :

بعد أن تأسس المعهد بأيام اجتمعت إدارته المتكونة من الشيخ إبراهيم بيوض والشيخ إبراهيم أبي اليقظان والشيخ قاسم بن عيسى والشيخ عدون بن بلحاج والشيخ عمر بوحجام. والشيخ صالح بن يوسف والشيخ عبد الله بن إبراهيم الدلال فقرروا تقسيمه إلى قسمين: قسم سمي بدار القرآن وقسم سمي بدار العلوم، كما قسم التلاميذ فيه إلى ثلاث طبقات: كبرى، متوسطة، صغرى، مراعاة لسنهم ومستواهم الدراسي.[٢]

وحددوا لكل طبقة العلوم المقررة والكتب المعتمدة وهي كما يلي:

الطبقة الكبرى: تدرس العلوم الآتية:

الفقه: من كتاب النيل

أصول الفقه: من كتاب طلعة الشمس

النحو: من كتاب ابن عقيل

الصرف: من كتاب شذى العرف

المنطق:من كتاب السلم

الطبقة المتوسطة: تدرس العلوم الآتية:

التوحيد والفقه: من كتاب مختصر الخصال

النحو: من كتاب القطر

الصرف:من كتاب لامية الأفعال

الطبقة الصغرى: تدرس العلوم التالية:

التوحيد والفقه: من كتاب تلقين الصبيان

النحو: من كتاب الأجرومية

دروس عمومية: من كتاب قناطر الخيرات

---

(١) سعيد شريفي، معهد الحياة نشأته وتطوره ،ط١، المطبعة العربية، غرداية ١٩٨٩، ص٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص٥٦,٥٧,٥٨.

٣ـالتطورات التي شهدها المعهد :

لم يبق سير المعهد على النظام المسطر في اليوم الأول له؛ بل شهد عدة تحسينات كل اقتضت الضرورة ذلك، فقد أحدث فيه الشيخ بيوض دروسا جديدة، في الوطنية والسياسة والاجتماع، وذلك تزامناً مع الأوضاع السياسية الجديدة التي عرفتها الأمة الإسلامية عامة والشعب الجزائري، في الاستعداد للقيام بنهضة علمية واجتماعية جديدة؛ تنطلق من عمق المجتمع بتغير حياة الفرد فيه وتزويده بضروريات الإقلاع الحضاري من عقيدة وعلم وفكر وفهم لنواميس الحياة وسنن التغيير والتطور فيها، ثم التحرك لإخراج المستعمر الغاصب للوطن والمحارب للدين ومعالمه ومقوماته والواقف أمام أي إصلاح أو ترشيد للناس.

ومن تجديدات الشيخ كذلك لتجسيد مشروعه الإصلاحي أنه كان يتابع مع طلبته باستمرار بعض المجلات والجرائد الإسلامية والأدبية التي يصل أعدادها المعهد بانتظام عن طريق تونس، حيث يعقد الشيخ لها ندوات لتقرأ مواضيعها وتناقش بصفة جماعية، والتي كانت تلهب الحماس والوطنية في طلبته وتوسع من قدراتهم الثقافية وملكاتهم الأدبية، وتجعلهم يسايرون الأحداث الوطنية والإسلامية والعالمية(١).

وأبرز هذه المجلات هي الفتح والرسالة والصرخة الصادرة في مصر(٢).

وقد عملت عملها وأثرت كثيراً في نفوس الطلبة وأعلت من حسهم الاجتماعي والسياسي والوطني وصيرت منهم بعد ذلك أبطالاً برزوا في ميادين الحياة المختلفة وتركوا بصماتهم فيها..

إلى جانب ذلك كان للشيخ بيوض درس في الحديث يومياً يلقيه في المسجد لكافة الناس معتمداً على كتاب الجامع الصحيح للإمام الربيع بن حبيب ومتتبعا حاشية الشيخ أبي ستة عليه، ثم أتبع ذلك بشرح صحيح الإمام البخاري متتبعاً شرح فتح الباري لابن حجر العسقلاني، فكان للشيخ المقدرة على التأثير في الناس بدروسه هذه والتغيير للكثير من أحوال المجتمع والرفع من مداركهم العلمية وترشيدهم في أمور دينهم ودنياهم، ومركزاً على كل ما له صلة بالأخلاق والمعاملات.

---

(١) سعيد شريفي، المصدر السابق، ص ٦٠.

(٢) مجلة الفتح: تصدر أسبوعيا، في فترة العشرينات والثلاثينات والأربعينات، صاحبها الداعية محب الدين الخطيب، تهتم بقضايا العالم الإسلامي وتعالج واقع المسلمين وتدافع عن الإسلام .

مجلة الرسالة: مجلة أسبوعية عاصرت مجلة الفتح، رئيس تحريرها الأديب أحمد حسن الزيات، ذات إتجاه أدبي واجتماعي.

مجلة الصرخة: جريدة وطنية يصدرها الحزب الوطني المصري، تهاجم المستعمر الأنجليزي بلهجة شديدة، وتأيد الوطنيين بقوة وحماس .(عيد شريفي، معهد الحياة، هامش ص٦٠).

وكانت انطلاقة الشيخ في هذا العمل سنة ١٩٣١م وانتهى منه سنة ١٩٤٥م، وأقيم له بذلك حفل تاريخي في المسجد بمناسبة اختتامه حضره جمع غفير من أهل العلم الأعيان من كل قرى وادي ميزاب[١].

وشهد المعهد تطوراً آخر سنة ١٩٤٠م فأعيد تقسيم الطلبة إلى أربع طبقات بعد أن كانوا مقسمين إلى ثلاث، ثم زيدت بعد سنة الطبقة الخامسة، ووقع تعديل على مستوى الكتب المعتمدة والدروس المقدمة، فاستبدلت الكتب القديمة بأخرى حديثة أوفى بالغرض.

فكان الطلبة يحضرون بصفة جماعية درس الشيخ بيوض في الحديث صباحاً، ثم يتفرقون إلى طبقات كل مع أستاذه في المواد الأخرى[٢].

٤ـ المؤسسات التابعة والمكملة للمعهد :

لأجل تفعيل الحركة العلمية والاجتماعية في المعهد، ولأجل الرفع من مستوى طلبتها في تحصيل العلم وتدريبهم على العمل الاجتماعي أنشأت بالمعهد فور تأسيسه جمعيات أدبية وجريدة أسبوعية لتقوم بهذه المهمة.

أ ـ الجمعيات الأدبية :

عرفت في بادئ الأمر بجمعيات الشباب، ويرجع فضل تأسيسها إلى الشيخ عدون شريفي سنة ١٩٢٦م، وهي عبارة عن نواد أدبية يتنافس فيها الطلبة على تنمية مواهبهم ميدانيا بإلقاء المحاضرات والخطب الارتجالية والمناظرات وتقديم الملاحظات والانتقادات للأعمال المقدمة من زملائهم، ووضع لها قانون ولائحة داخلية، ويجتمع فيها الطلبة خلال نهاية كل أسبوع خارج أوقات دراستهم فيعرضون نشاطاتهم.

وتعين الإدارة للجمعية المكونة من الطلبة الثانويين مسؤولاً من الأساتذة وللجمعية المكونة من الطلبة المتوسطين مسؤولاً من الطلبة الثانويين.[٣]

وقد عملت هذه الجمعيات عملاً كبيراً وقامت بدور فعال في الرفع من المستوى الأدبي للمعهد وطلبته.

---

(١) معيد شريفي، المصدر السابقن ص٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص٦٢.

(٣) معيد شريفي، المصدر السابق، ص٧٠,٧١.

إلى جانب ذلك فقد ساهمت بنشاطات أدبية وثقافية كثيرة في حقل المجتمع، فمثلاً تولت إحياء حفلات أسبوع المولد النبوي الشريف في المسجد، والتي يحضرها عامة الناس، وهي مهرجان كبير تقرأ فيه الخطب المذكرة بسيرة رسول الله وخصاله، وتنشد فيه الأناشيد الإسلامية والوطنية وتقرض فيه إبداعات الطلبة الشعرية احتفاء بمولد خير خلق الله محمد رسول الله (ص) وإعلاء من شأنه ورفعاً لرسالته السماوية المجيدة.

كما تولت تنظيم وتنشيط حفلات الأعراس ومناسبات الأفراح الأخرى، كما عملت في جانب المسرح حيث مثلت مسرحيات تاريخية رائعة قام الطلبة بكتابة فصولها وتمثيل أدوارها.

وبرزت في جانب الفن النزيه؛ مكونة مجموعات صوتية رفيعة بأناشيد ملتزمة وداعية إلى مكارم الأخلاق والاعتزاز بالوطن، ومحاربة بذلك لما كان منتشرا من مجالس ومجموعات اللهو واللغو، التي من عادتها عدم التقيد بالأخلاق والآداب الشرعية.(١)

ونورد هنا قول الشيخ عدون المؤسس لها واصفا دورها: "كان لهذه الجمعية أثر كبير في سير المعهد وتقدمه، بل هي الروح المسيرة، والدماغ المفكر، وكان لها نشاط أدبي واجتماعي في جميع المجالات.

تقوم بحفلات الأسبوع النبوي في الجامع بعد حفلة ليلة المولد التي يشارك فيها جميع الطلبة تلاميذ وغيرهم. ومهرجان كبير تعرض فيه ما تنتجه من خطب بديعة ومن قصائد رائعة. وأناشيد حماسية وطنية تتولى هي تلحينها، كما تقوم بحفلات الأعراس تستعرض فيها نشاطها الأدبي، وتقوم مسرحيات تمثل فيها روايات من إنتاجها ومن المقتبسة تجد لها مناسبات أو تفرض لها فرضا، وتقوم بتنظيم فرق فنية في فن رفيع. يتنزه عن كل ما ينكره الدين الحنيف ويأباه الذوق السليم، وتتولى القيام بحفلات عامة داخل البلد وخارجه."(٢)

ب ـ جريدة الشباب :

كانت نشأتها سنة ١٩٢٦ بعد تأسيس جمعيات الشباب بفترة قصيرة، حيث تصدر كل أسبوع، وهي مفتوحة لكل الطلبة للمشاركة فيها، بموضوع أو قصة أو محاولة شعرية.

يتولى كتابتها أحسن الطلبة خطا، وبعد صدورها يخص لها أوقاتا لقراءتها بصفة جماعية.

---

(١) سعيد شريفي، المعهد، ص ٧١،٧٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٧١،٧٠.

ثم تنوع النشاط فأصبحت كل جمعية للشباب تنجز معلقة حائطية؛ تبدع في تزيينها وزخرفتها بالألوان المختلفة، وتحاول أن تنشر فيها أهم المواضيع وأكثرها إثارة، ثم تطلق عليها تسمية خاصة، ويشهد المعهد تنافسا حادا بين الجمعيات، لتحديد الفائز الذي يكون له السبق في التجديد والإبداع.[1]

وفعلا فقد ساهمت هذه النشريات مساهمة كبيرة في تفعيل الحركة الثقافية بين الطلبة، ودربتهم على الكتابة والتأليف والنقد والرد، مكونة فيهم الروح الإبداعية والنقدية وجعلت منهم شعراء وخطباء وأدباء استطاعوا أن يلجوا هذه الميادين فيما بعد يكونوا نجوما بارزين فيها .

وندع الشيخ عدون يحدثنا مرة أخرى عن دورها: "كان لهذه النشريات أثر كبير في تثقيف العقول وتنمية المواهب وحسن التعبير وترقية الأساليب، فكم من كاتب ضليع وشاعر فحل وخطيب مصقع يلهب الجماهير كانت له في هذه الدوريات مراقي إلى أوج المعالي والشهرة."[2]

ج ـ مكتبة الحياة :

تكونت نواتها الأولى بكتب الشيخ بيوض التي كانت في داره عندما كان العهد بها في سنواته الأولى، وعندما نقل إلى المسجد انتقلت معه، وعمل على إثرائها بالمصادر المختلفة خاصة في الجانب الشرعي والأدبي، حيث توسعت بمجموعات من الكتب التي كان يهديها بعض المناصرين للحركة الإصلاحية في ميزا ب للشيخ بيوض، وأثريت كذلك ببعض تركات المشايخ والطلبة وكذا مما أرسله واستقدمه بعض طلبة البعثات العلمية الميزابية من تونس .

وقد أعانت الطلبة كثيراً في الاستزادة من العلم والرجوع إلى المصادر والتعمق في دراسة بعض المسائل، خاصة في تلك الفترة؛ حيث من الصعب الحصول على كتاب ومن الأصعب امتلاكه فكيف بتكوين مكتبة تحوي المصادر الأساسية والضرورية لطالب العلم.

إلى جانب هذه المؤسسات العلمية الثلاثة الهامة فقد كان للمعهد جمعية للأولياء سميت جمعية قدماء التلاميذ، ضمت في صفوفها الطلبة المتخرجين من المعهد والمتجهين إلى العمل في مختلف مجالات الحياة والمجتمع،وهدفها متابعة أحوال التعليم والسهر على السير الحسن له والمساعدة في حمل أعبائه وتكاليفه المادية وأموره الإدارية والتنظيمية.[3]

---

(١) سفيد شريفي، المصدر السابق، ص٧٢.

(٢) سعيد شريفي، المصدر السابق، ص ٧٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٥.

كما أحدثت بعد ذلك سنة ١٩٤٣م منظمة الكشافة، التي عمل المعهد من خلالها على تكوين الطلبة تكوينا متكاملا يجمع بين رياضة الفكر وقوة البدن وسلامة الجسم.(١)

هذه هي الصورة الداخلية التي كان معهد الحياة الحافل يحياها يومياً بين مشايخه وطلبته ومجتمعه لمدة سبعة عقود متوالية ولا يزال، فهو بذلك استطاع أن يغذي الوطن الجزائري وبعض الأوطان الإسلامية الأخرى مثل: تونس وليبيا وعمان بعشرات من الأفواج والدفعات المتلاحقة من الشباب الذين تفرقوا للعمل والإصلاح في جهات القطر مشرقا ومغربا حاملين إلى جانب علمهم رسالة حضارية متمثلة في بناء الفرد المسلم الذي يستطيع أن يجعل من إسلامه واقعا يحياه يومياً في كل سلوكاته ومعاملاته مع الآخرين ويتقيد بتعاليم دينه في عباداته مع الله تعالى، ثم ليكون بعد ذلك فرداً فعالاً واعياً لحقيقة وظيفته في الوجود فيساهم في بناء وطنه ويرفع من شأنه في كافة ميادين الحياة العامرة.



(١) سعيد شريفي، المصدر السابق، ص٨٢.

اللغة العربية والعولمة في ضوء النحو العربي والمنطق الرياضي

أ. د. مها خيربك ناصر(*)



أولاً: كلمة ومفتاح:

كثرت الدراسات اللغوية في العصر الحديث، ووضعت نظريات لغوية، تبحث في اللغة، تأصيلاً وتحديثاً، تعريفاً وتنظيماً.

تفتقر اللغة العربية، اليوم، إلى دراسة تحميها من رغبة الآخر في انقراضها؛ وهذه الفرضية يحاول بعض العرب التأكيد على صحتها، واصفاً اللغة بالعجز عن التطور واستيعاب العلوم الحديثة، وبعدم قدرتها على مواجهة العولمة، وما تسعى إليه من تمدد وانتشار؛ فوقف المثقف العربيّ خائفاً متهيبًا هذه المواجهة، منتظراً وقوع ما خطط له الآخر الغريب عن طبيعتنا، وعن قيمنا ومفاهيمنا، وبمعنى أكثر دقة يشارك، من حيث لا يدري، في تقليص دور اللغة وشل حركتها.

مما لاشك فيه أنّ العولمة تجد طريقها في مجتمعات مفرّغة من الأصالة والجذور التاريخيّة؛ لأنّ المخزون الثقافي لهذه المجموعات ضحلٌ، ولا يمكنه تسخير الفكر العالمي لمصلحته القومية، أي تفعيل موروثه الثقافي بأدوات معرفية أكثر جدة، مما أساء إلى نتاج مختبرات الفكر القوميّة، وضاعف من تراكم الشوائب، وفرض حالة من التشويش الذهنيّ الذي تجلى في معظم المستويات اللغويّة.

إنّ المخزون الثقافيّ والحضاريّ لأمتنا قوة كامنة في أصالة تكوينها، وهو يمنحنا الحصانة الثقافية، التي ترعى قدراتنا وطاقاتنا، وتكسبها فاعلية الحركة للبحث عن الجوهري بلغة

(*) أستاذة النحو والصرف والنقد الحديث ـ الجامعة اللبنانية

عربية، عُرِفَت عبر تاريخها الطويل بمقاومة التيارات، وإثبات الذات، بفضل تمسك أبنائها بها، وبفضل مقوماتها، وخصائصها المتميزة، التي جعلت منها لغة حية قادرة على احتواء منتج الفكر الإنساني، وأداة تعبير وتواصل بين العرب والمستشرقين الذين أكّدوا على عظمتها، وعلى أهمية دورها القوميّ والإنسانيّ، وعلى فاعليتها، وأصالتها المتجذرة في التاريخ. هذه الأصالة رأى فيها أحد المستشرقين عريناً، التجأ إليه العرب في أثناء محن التاريخ فقال: «إن العرب في ظل الاستعمار، لجأوا لحماية هويتهم وأصالتهم إلى اللغة العربية»(١).

ثانياً: دور اللغة العربية القوميّ

كانت اللغة العربية ملاذاً لكلّ المفكرين العرب، وما تزال، وبها أثبتوا إبداعاتهم وابتكاراتهم، وبها نشروا الفكر الإسلامي والثقافة العربية، التي ما زالت آثارها في العالم كلّه.

يرى الدكتور أسعد علي أنّ اللغة «منزل الكائن البشري، ومرآة فكره، يلجأ إليها لتأكيد وجوده، وينطلق بها لتحقيق رغباته، ولكن المنازل تغنى بسكانها، والمرايا تصفو وتجمل بالعيون الناظرة إليها، والوجوه المصورة عليها، فإذا هاجر السكان، أو ماتوا، خلت المنازل، وافتقر غناها فهم روحها التي بها تحيا»(٢).

ترتبط اللغة العربية ارتباطاً مصيرياً وحتمياً بأبنائها. فعندما كان العرب في عصورهم الذهبية، أغنت اللغة العربية العالم بالعلوم والمعارف، وأثبتت قدرتها على الانتشار والتوسع والاستيعاب والتواصل الفكري الإنساني؛ ولكنّ الفرد العربيّ يعيش اليوم أزمة هروب من الذات، وينغمس في حالة تغريب عن أصالته ووجوده، فانعكست الأزمة سلباً على الواقع اللغوي، ووصمت اللغة بالعجز والقصور عن مواكبة التطور العلميّ والحضاريّ؛ ولكن العجز، في رأي بعض المفكرين العرب، ليس في اللغة بل بالقيمين عليها، والدليل على ذلك الواقع العربيّ فعندما كان العرب أقوياء كانت لغتهم قوية، فابتكروا آلاف الكلمات والمصطلحات ومئات العلوم واتسعت لغتهم لكلّ جديد مهما كان مصدره(٣)؛ فالعجز كامن في ممارسات الإنسان العربيّ، وليس في اللغة التي تحتاج في نماء مفرداتها وتطور دلالاتها، إلى نخبة تؤمن بقدراتها الذاتية، وقابليتها للاكتساب والتطويع، وهذا مرتبطٌ بإعادة الثقة بالانتماء وبطاقات اللغة؛ لأن العلاقة بين الإنسان العربي ولغته علاقة تكاملية حتمية فلا وجود له من دونها، ولا وجود لها من دونه، ولذلك نجد أن تخلفنا عن ركب الحضارة ناتج عن جهل

---

(١) هذا الكلام للمستشرق «جاك بيرك» مأخوذ من كتاب تهذيب المقدّمة اللغوية للعلايلي، إعداد الكتور أسعد علي صادر عن دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، (ط٣) ١٩٨٥، ص.٣٣.

(٢) د. أسعد علي، تهذيب المقدمة اللغويّة للعلايلي ، أسعد علي، صفحة ٤١.

(٣) أحمد عبد الغفور عطا، مجلة الفيصل، ع.١٩٧٩،٣١، ص.٥٣.

المثقف العربي بخصائص لغته التي بها تدون العلوم والمعارف والمصطلحات وتُحَفَظْ ثمار الفكر، وتسجّل الملاحظات وأشكال الابتكارات، وتتحدد قيمة المنتج «لأن انشغال الفكر بالابتكار أو الانتشار المعين تصحبه عادة صور لغوية مهزوزة أو غائمة، وهي بمثابة القوالب أو الأطر التي تصلح لاحتواء الفكر»(١).

ثالثاً: الفكر العربيّ واللغة

تعاني مؤسساتنا التربوية من قصور في التعبير عن الابتكارات العلمية والتطور التكنولوجي، ويقف أفرادها عاجزين عن الدخول في حقول المعرفة العلمية، والتعبير عن خبراتهم بألفاظ عربية؛ لأن الملكة اللغوية، التي تشكل العامل الأهم في استثمارات مبتكرة إبداعية، غير قادرة على مواكبة متطلبات العصر، فينقل أبناؤنا أفكارهم، وابتكاراتهم بلغة غير لغتهم؛ لأننا لا نهيئ لهم «اتصالاً وثيقاً باللغة العربية وليس لأن العربية عاجزة عن استيعاب هذه الألفاظ، ولقد استطاعت العربية في فترة مبكرة من تاريخها أن تستوعب من هذا القبيل ما هو أكبر ــ في زمانها ــ مما هو في زماننا، وقد كان ذلك ميسوراً لدى العلماء العرب لأنهم كانوا يعرفون خصائص لغتهم(٢)».

يرتبط إنتاج اللغة بالفكر الذي يستوعب الشكل والمعنى الجوهري، ثم يحوّل هذه المرئيات ألفاظاً تشير إلى المعنى الحاصل في العقل أي «الصورة الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكل شيء، له وجود خارج الذهن، فإنه إذا أدرك، حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أمام اللفظ المعبَّر به عن هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وآذانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ»(٣).

إنّ الصورة الذهنية المتشكلة في الفكر هي الرابط بين اللفظ «الدال»، والشيء الخارجي «المدلول عليه» الحقيقي، فهي إذاً ــ أي الصورة الذهنية ــ الفكرة المتولدة عن الظاهر المرئي والمعبَّر عنه بالصورة اللفظية الخارجية أو الصادرة أو المنعكسة عن الفكرة، فالتعبير اللغويّ مرتبطٌ بالمحيط الاجتماعي، وبالقدرات الذاتية للمختبر الذهني اللغويّ؛ لأن الألفاظ انعكاسٌ صادرٌ عن اختراق شعاع الصورة المرئية للحواس العقلية، فيتم التعبيرُ عن المعنى الممكن الإحاطة به، وذلك من خلال العلاقةِ بين الرمز والمرموز إليه المرئي بالشكل والصورة وبين الإدراك العقلي، فعملية تشكّل المعنى تتم في ترتيب رياضي هندسي مثلث

---

(١) د.كمال بشر، «اللغة العربية والعلم الحديث»، كمال بشر، مجلّة الفيصل، ع.٢٤ ، أيار ١٩٧٩ صفحة ٢٨.

(٢) عبده الراجحي، في فقه اللغة،عبده الراجحي، ص. ١٥٣-١٤٥.

(٣) أبو الحسن القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء،أبو الحسن القرطاجني، «فتح» محمد حبيب الخوجة ط١ دار الغرب الإسلامي،١٩٨٦ ، ص.٨.

الرؤوس والزوايا والأضلاع، وهذه العلاقة لا تُدرَك إلا بالعقل؛ فإذا قصّر العقل عن تجسيد هذه الحركات باللغة القومية، ضعفت احتمالات تحقق عملية الخلق الفني الإبداعيّ، ولذلك لما صارت اللغة العربية غريبة عن أبنائها، استبدّ العجز، وتضاءلت قدرات الإنسان العربيّ، وتقلصتِ طاقاته الابتكارية.

تشكِّل العلاقة بين الدال والمدلول والمنتج العقلي معادلة رياضية، فأيّ تغيير في حدٍّ من حدود المعادلة يؤدّي إلى تبدُّلٍ حتمي في الحدود الأخرى، مما يقود إلى الاعتقاد بضرورة اعتماد هذه المعادلة أساساً في دراسة النظريات اللغوية، فلا تدرس اللغة إلا ضمن معطيات اللغة المنبثقة عن حدود المعادلة السابق ذكرها، وكل محاولة تهدف إلى اعتبار اللغة شيئاً يمكن قياسه من الخارج دون نظرة داخلية بالفكر، إنما تبوء بالفشل... وليست اللغة رصفاً من الألفاظ ولا جمعاً لمفردات دون وعي أو انتباه. اللغة «قضايا» مفيدة دالة، والقضية «حكم» ومتى قلنا «بالحكم» فقد قلنا بالربط الفكري[1]. فاللغة أوجدها فكر مبدع، أدرك حقيقة العلاقات بين الشكل والجوهر، فرمَز إليها بألفاظ تشير إلى معانيها، وركب منها قضايا تتجلى في أجساد نصية، تتمايز بتمايز الفكر المُنْتِج.

اللغة، إذاً، نتاج الإدراك العقلي؛ والإدراك العقلي السليم متجسد بمنهجية المنطق، وما يولده من علاقات لغوية، لها دلالاتها في عملية التواصل.

تكتسب الألفاظ دلالاتها في السياق من معانيها المعجمية، ودلالاتها الصرفية والنحوية ذات الخصائص الثابتة التي تمنحها هويتها الشخصية. **وهذه الخصائص أثبتها علماء اللغة عن طريق الاستقراء العلميّ لنصوص عربية، ثم هداهم الاستقراء إلى وضع فرضيات بنوا عليها نظرياتهم وقوانينهم اللغوية. فكانت هذه القوانين المعيار الدقيق في الحكم على النصوص وقدرة أصحابها على التعامل الصحيح مع اللغة.**

تعتبر القوانين أصلاً في البناء الهندسيّ اللغويّ، وعاملاً رئيسًا في تنظيم وحداتها الصغرى والكبرى، وحارساً أميناً على سلامة العمليات اللغوية، فاحتفظت هذه القوانين بأسرار جمالية البناء النسقي للغة العربية وأشكالها الفنية، وحافظت في الوقت عينه على أصولها وأسسها وأنظمتها. فلم تتغير مذ كان للغة العربية هويتها الذاتية والمستقلة، ولم تتأثر القوانين بالألفاظ التي زال استخدامها، أو بالألفاظ التي تغيّرت دلالتها مع التطور اللغويّ، أو مع الألفاظ الأعجمية التي دخلت لغتنا وصارت جزءاً منها، ولم يؤثر التبدُّل الشكلي اللغوي في بنيتها النحوية أو الصرفية.

انطلاقًا من هذه الحقائق، نحن لا نخاف على لغتنا من زحف العولمة، كونها لغةً حيّة، محصَّنة بقوانين تشكلها الداخلي والتي تساعدها على استيعاب ما تنتجه العولمة، وما تقدّمه

(١) د. عثمان أمين، في اللغة والفكر، د. عثمان أمين، مهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٧، ص.٢٠-٢١.

من مصطلحات، يمكن تطويعها ومنحها بعضاً من خصائص اللغة الذاتية، وإكسابها هوية عربية فتضاف بذلك ألفاظٌ جديدة إلى العائلة اللغوية العربية، وتنمو المفردات، وتتطوَّر الدلالة اللفظية فتنحسر الخوف من المصطلحات الجديدة بالتداول والاستخدام.

أثبتت اللغة العربيّة، عبر تاريخها، بأنها لغة تطويع وتطبيع، وهي قادرة على استيعاب العلوم بألفاظ عربية بعد تطعيم اللفظ الأعجمي بجينات ألسنية عربية، تم التوصل إليها بأسلوب علميّ قائم على القياس فما جاء قابلاً للقياس دخل في حقل التداولْ المعجمي العربي. ولم يغفل علماء اللغة الأوائل ذلك فقالوا: «ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب (...) وما أعرب من أجناس الأعجمية قد أجرته العرب مجرى أصول كلامها[1]».

يمكن القول إننا، بهذه المقومات، نستطيع أن نواجه تحديات العولمة؛ شريطة أن يؤمن المثقف العربيّ بقدرات اللغة العربية، ويعمل على كشف جوهر الخصائص اللغوية التي وضعها أئمة اللغة الأوائل، فيعود إلى الأصول النحويّة والصرفيّة، وما قامت عليه من منطق علمي؛ ليكون قادرًا على النهوض بهذه اللغة، وفق قوانينها الصحيحة، فلا جديد من دون قديم يؤسس للانطلاق نحو المستقبل.

رابعاً: اللغة العربية بين الأصالة والتجديد:

ترتبط اللغة بالبيئة، والإقليم، والطبائع البشرية فهي ملكة مقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم[2] ولا تكون اللغة إلا حيث يتواجد أفراد المجتمع الواحد الذين يكسبونها خصائص تركيبية ودلالية، تتوافق والإدراك العقلي لديهم، وسلوكهم الاجتماعي، فتتمثل الألفاظ في نظام تركيبي، له بنية خاصة، ونظام صوتي متشكل من الأصوات العرفية المنطوقة، ومن تتابعات الأصوات التي تستخدم أو التي يمكن أن تستخدم في التعامل بين الأفراد، أو عند مجموعة من البشر.

إنّ للغة العربية أصولاً تأسست عليها في الشكل الصوتي والبنية التركيبية، وهذه الأصول راسخة ثابتة في أصالتها، وثباتها بيّنٌ في تمسّكها بالشكل الصوتيّ والصرفيّ والنحويّ، إذ «لا يُخفى في العربية صوت من أصواتها مهما تتقلب تصاريف موادها المختلفة، فمادتها الأصلية محفوظة، ورابطتها اللغوية مصونة (...) إن لغتنا العربية تحتفظ بثبات أصواتها، وتبقى فيها المادة الأصلية المشتق منها واضحة مهما تَبدُ مشتقاتها الفرعية متغيرة عنها»[3].

وهذه الأصالة قادرة بثباتها ورسوخها أن تكون منطلقاً للتجديد؛ لأن التجديد يفترض حدوثه

---

(١) ابن جني، ج١، ص.٣٥٧.

(٢) ابن خلدون، ص.١٠٥٦.

(٣) د.صبحي الصالح، ص. ٢٩٠-٢٩١.

وجود أصل فيه حياة وقوة كامنة، فيعيد فعل التجديد القوة والنشاط للأصلي[1]، ويبعثه في أشكال جديدة لا عهد لنا بها، وهذا الجديد يكون في شكله أولاً، أي على غير مثال، فيه إبداع، والإبداع خصوبة تتجاوز الحاضر إلى خصوبة أكثر نماءً.

ترتبط هذه الحركة التجديدية الإبداعية بعبقرية فكرية مؤسسة على فهم كامل لقواعد اللغة وقوانينها وأسرارها، فهي مرتبطة بالأصالة اللغوية من حيث الجوهر، ومتجاوزة لأشكالها التي تعرّف إليها علماء النحو المحدثون كموروث مقدس لا يمكن المساس به.

مما لا شك فيه أن الدراسة الموضوعية العلميةً للنحو العربي ترشد الدارس إلى الأصول النحوية التي بنيت على التفسير والتعليل، وتعطيه صورة حقيقية عن المجهود الذي بذله علماؤنا الأوائل في جمع اللغة وتقعيدها على منهج علميّ، قوامه المنطق الرياضي. فلقد كان أبو الحسن الرمّاني متفنناً في علوم النحو واللغة والفقه والكلام على مذهب المعتزلة، وكان يمزج كلامه بالمنطق[2].

لم يُجمِّد علماء العرب اللغة في قوالب جاهزة، وفي بطون الكتب، بل قاموا باستقراء نصوصها، ووضع مفرداتها في الاستعمال، بما تقتضيه قواعد تراكيبها، فأغنوا اللغة بالمفردات والمصطلحات وأساليب التعبير، وأصّلوا مَهَمَّة اللغة في خلق المعرفة اللغوية ونشرها، والتي تكشف عن سلامة النطق والتعبير وسهولة استخدام المصطلحات العلمية، وأثبتوا قدرتها على التعبير عن الفكر وما يطرحه من موضوعات، أو ما يبحثه من حقائق، «**فلو أنَّ علماءنا المحدثين عمدوا إلى مثل هذا النهج لضمنا ثروة لغوية عربية تتناسب تماماً مع ما ينتجون من علم، أو يقدمون من فن**»[3]

أثبتت اللغة العربية قدرتها على التلقي، والتفاعل، والتطور، فانبثق عن أصالتها فعل حركيّ متجه نحو المستقبل المتجدِّد والمتطور، فكانت لغة علم وحضارة إنسانية تنبض بالإخصاب والتوليد والتجديد الإبداعي الوثيق الصلة بأصالته الإبداعية، فنتج عن ذلك إيمان قوي بقدرتها على العطاء والإبداع، لأنَّ اللغة هي المفعِّل الحقيقي للإبداع، وإبداعية اللغة مرتبطة بقوانين النظام الداخلي لتراكيبها «فهو أساس الوصف النحوي السليم، وهو نظام يقرر المعاني على المستوى النحوي في مصطلحات وظيفية مناسبة للغة موضوع البحث».

لم يصدر النحو العربي عن انفعال عاطفي، بل عن ابتكار علميّ، له خصائصه، ومنهجه الرياضي القائم على مجموعة من القواعد، فكان علماً، له أصوله وقدراته ونظرياته المؤسسة على مبادئ المنطق الرياضي، وما يقتضيه من ملاحظة المعطيات والظواهر اللغوية وإظهار التشابه بينها ثم صوغ المعلومات من هذه المعطيات ووضع الفرضيات

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج١ ص٦٨ الأصيل هو ما كان راسخاً وثابتاً في أصالته، و١ ، ص١١١-١١٢.

(٢) ابن الأنباري طبقات الأدباء، ص٣٩٠.

(٣) د.كمال بشر، اللغة العربية والعلم الحديث، مجلّة الفيصل، العدد٢٤، ايار١٩٧٩، ص٢٨.



المستمدة من المعلومات المكتشفة، ثم التأكد من ملاءمة الفرضيات للواقع اللغوي بإجراء ملحوظات جديدة، فإذا ثبت عدم تناقضها صيغت نظرية لغوية تفسّر ديناميكية اللغة وعملها، ثم صارت قانوناً يفسّر قضايا اللغة كلها، **فكان النحو العربيّ مجموعة من القواعد المعيارية جاءت ثمرة تفكير علميّ منطقيّ عند علمائنا اللغويين.**

خامساً: النحو العربي والمنطق الرياضي

عّرف الشيخ الرئيس ابن سينا، المنطق بقوله: «هو الصناعة التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمّى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسميّ بالحقيقة برهاناً[1]». فالمنطق حدٌّ، وقياسٌ، وبرهانٌ وتعليل. وعلم المنطق هو المعيار الصحيح للمعرفة، والميزان للحق، يضع القوانين، ويبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح، ويعنى بوجه خاص بتحديد الشروط التي تهيئ لنا الانتقال من أحكام معلومة إلى ما يلزم عنها من أفكار أخرى، فعلم المنطق ينسّق العمليات العقلية الكلامية.

إنّ العلم الرياضي علمٌ استنباطيٌ، برهانيٌ، يقيني، يقوم على مبادئ الذاتية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع كعِلم المنطق القائم على مبادئ الاستنباط والقياس، فالصلة بينهما صلةُ تكامل وتشابه، ولا يمكن فصل الفكر المنطقي عن الفكر الرياضي، **وعلوم اللغة منبثقةٌ عن فكرٍ علمي قوامه المنطق؛ وبالتالي لا يجوز فصل قوانينها عن خصائص العلم الرياضي المنطقي.**

يقود المنطق الرياضي إلى أفكار منطقيّة، مرتبّة، ومتماسكة، تنتج كل فكرة عما سبقتها ببرهان منطقيّ، ولكن لا بد من أن تصل إلى أفكار، لا يقوم عليها برهان فتنقل كما هي، وهذه الأفكار يسميها العلم الرياضي مفاهيم أو أفكاراً أولية، يبدأ بها، أو ينطلق من قضايا أولية، لا برهان عليها، فتقبل من دون برهان وتسمى Axiomes مبادئ أولية «مسلمات» لا تحتاج إلى تعريف، ثم تبرهن كل قضية استناداً إلى قضايا مبرهنة، أو قبلت كأساس من دون برهان.

إن هذا الشكل المنطقيّ الذي يأخذ به كل علم رياضيّ يجعل من مجموعة غير مترابطة من الأفكار والتعابير نظامًا متماسكًا يسمى بالنظام الاستنباطي؛ وهو عملية ننتقل فيها من العلم بقضية معينة هي المقدمة إلى قضية أخرى معينة هي النتيجة. وهذا الانتقال يستلزم وجود علاقة، أو علاقات معينة بين المقدمات كأساس للوصول إلى النتيجة؛ فالمنطق

---

(١) ابن سينا النجاة، ص٣.

الرياضي يستند في نظامه إلى فكرتي الثوابت والمتغيرات. والثوابت ينطلق منها العلم البرهاني لإظهار المتغيرات المشتقة من تبدل في العلاقات التي تربط بين هذه الثوابت.

تظهر عملية رصد دقيقة أنّ ما نعثر عليه من علاقات Relations في الرياضيات نجدها في اللغة؛ لأنّ الفكرة المنطقية تكون في العقل، وهو المنطلق، وتتجسّد صورتها في المستقر؛ أي التعابير. ولكي تؤدي هذه التعابير وظيفة دلالية لا تتناقض والفكرة التي تبنى إصدارها العقل، لا بد من أن تتحكم في انتظامها السياقيّ علاقات مرتبة يقبلها المنطق العقليّ.

وكما أن العنصر الرياضي لا قيمة له إلا من ضمن العلاقات التي يدخل في نطاق تركيبها كذلك العنصر اللغوي لا قيمة له في ذاته، بل في وظيفته الأدائية من خلال علاقته مع غيره. فاللغة مؤسسة على نماذج كلامية أسلوبية، تتمتع بخاصة تحليلية، جوهرها العنصر اللغوي، وصورتها العلاقات القائمة بين أجزائها.

يستطيع العالم النحويّ أن يكتشف، بأدوات المنهج العلميّ، حقيقة هذه العلاقات، ويحدّد ماهيتها، ويجعلها أساسًا يقاس عليه، لذلك قال ابن جني: «إن اللغويّ شأنه أن ينقل ما نطقت به العرب ولا يتعداه، وأما النحويّ فشأنه أن يتصرف فيما ينقله اللغويّ ويقيس عليه[1]».

نقل اللغويون الأوائل ما نطقت به العرب بدقة علمية، وحرصوا على وصول اللغة كاملة الأداء والتعبير، ومتماسكة البنية والخصائص. فأعانت البنية المتماسكة علماء النحو على تحقيق قوانين الاستقراء induction وانطلقوا بدراساتهم من الواقع اللغوي، فدرسوا العناصر والعلاقات بين هذه العناصر؛ وتوصّلوا إلى حكم، ينطبق عليها، ليكون قضية يقاس عليها في عملية البرهان من أجل الوصول إلى قوانين عامة.

قام العالم العربيّ اللغويّ بعمليتي التحليل والتركيب اللتين تشكّلان جوهر كلّ علم منطقيّ، فهو يعود إلى الوراء بفعل ارتداديّ Régressive، ليدرس جزئيات اللغة، ثم يركب النتائج التي توصل إليها؛ ولكن لا بدّ لكلّ عمل برهانيّ من وضع الفرضيات Hypothèses التي تولدها عملية الاستقراء.

استعان علماء النحو بالفكر المنطقيّ العلميّ التحليليّ، فلاحظوا ترابط الألفاظ ودلالاتها المعنوية من خلال عملية التركيب ضمن قواعد منطقية يقبلها العقل؛ لأنّ النحو منطق لغوي، والمنطق نحو عقلي، وهذه العلاقة القائمة بين المنطق والنحو شبهها الفارابي بعلاقة المنطق بالعقل والمعقولات، فقال: «وهذه الصناعة، صناعة المنطق تناسب صناعة النحو، وذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان

---

(١) ابن جني، الخصائص، ج١، ص.٣٦٦.

والألفاظ. فكلّ ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات[١]».

تقود الدراسات اللغويّة المعمقة إلى أنّ العلاقة بين المنطق والنحو، بارزة في الدراسات النحوية التي أشارت إلى أن المنطق ميزان الفكر، واللغة هي القالب الذي ينصب فيه الفكر، ولذلك مزجوا النحو بالمنطق، كون القوانين النحوية نتاج تفاعل العلاقات المنطقية بين الألفاظ والمعاني في وسط فكري سليم مفعّل بأدوات المنطق.

تأسيساً على هذه البدهيات والفرضيات راعى الرمّانيّ»[٢] في كلامه على النحو التقسيمات المنطقية، وعللّ الأحكام تعليلاً منطقياً، واشترط على العاملين في الحقل النحوي أن يلموا بأصول المنطق وقواعده لكي تأتي آراؤهم مقبولة إذا ما أخضعت للمقاييس العقلية.

قاد ارتباط النحو بالمنطق النحويين إلى وضع فرضيات تتبنى صياغة ألفاظ على نسق ألفاظ ثابتة، وهذه الألفاظ تتمتع بكفايتها التأصيلية وخصائصها، فكانت الأسس الأولية التي تسهمُ في استنباط أساليب الصياغة الصحيحة، وكشف علاقاتها؛ فكان ابن جنيّ[٣] يضع الفرضية، ويطرح السؤال، ثم يجيب عن سؤاله بالبرهان لإثبات صحة الفرضيات، أو ينقضها؛ كفرضيته الناتجة عن الاستقراء، والقائلة: إن المسند إليه «الفاعل مرفوع». ثم سأل: ما سبب رفع الفاعل؟ فأجاب: ارتفع بفاعله. ثم طرح سؤالاً آخر: لم صار الفاعل مرفوعاً؟ فبرر الرفع بقوله: إن صاحب الحديث أقوى الأسماء، والضمة أقوى الحركات فجُعِل الأقوى للأقوى.

صيغت الفرضيات نظريات، وأنتجت بالتعليل والبرهان قواعد يقاس عليها. ولاحظ علماء اللغة المتقدمون ضرورة استنباط القوانين اللغوية من خلال عملية الاستقراء، فبرر ابن جنيّ الاتفاق على اللغة وقواعدها، وقال إنها تتكرس في المجتمعات بعقد بين المتكلمين بها، ثم جاء النحو علماً على ما جاء من قولهم «فهو علم منتزع من استقراء اللّغة»[٤]؛ وبذلك أثبت ابن جنيّ أن التعامل اللغوي كان مفهوماً فطرياً وطبيعياً بين أفراد المجتمع الواحد ومجرداً عن التوصيف، كمفهوم المجتمع البدائي للعدالة والإنصاف.

صار المفهوم اللغويّ المتداول، قانوناً عرفياً يعاب على من يتجاوزه، على الرغم من تعدد القضايا وتطور أشكالها الناجمة عن حركة الحياة. وبحركية المجتمعات العربية وتطوّر

---

(١) الفارابي « إحصاء العلوم» ص.١٢.

(٢) ابن الأنباري «طبقات الأدباء»، ص.٣٩٠.

(٣) ابن جني «الخصائص»، ج١ ص ١٧٣.

(٤) ابن جني «الخصائص»، ج١ ص ١٨٩.

أنساقها وتعدديتها، تخطت اللغة العربية الاستخدام العرفي، وصارت لغة التواصل المعرفي والثقافي، واكتسبت خصائص اللغة العلمية الأممية، فكتب بها علماء غير عرب، لهم مفهومهم المنطقي، وإدراكهم العقلي المختلف عن إدراك الإنسان العربي، وغدت اللغة العربية المختبر الأكثر إنتاجاً للخلق والإبداع.

أمام هذا الواقع الجديد أدرك العلماء ضرورة استنباط قاعدةٍ وقانونٍ يحفظان اللغة من الخطأ واللحن، ويكوّنان النظام الفكري، الذي يؤدي إلى كشف الخصائص العلمية للغة العربية، وكيفية استخدام مفرداتها وتراكيبها استخداماً سليماً، يوصل إلى المعاني الجوهرية، ويقوم برسالة التبليغ الفكري والتواصل بين أبناء البشر.

صيغت القوانين العرفية قواعد قانونية تطبق، ويقاس عليها. وإذا اعترض حكم لغويّ، لا قاعدة له، قيس على القاعدة القانونية بوجود الشبه بين قضيتي القاعدة القانونية التي صارت أصلاً، والقضية المستجدة، فكان القياس في عرف العلماء: «عبارة عن تقدير الفرع بحكم الأصل» وقيل: «هو حمل فرع على أصل بعلة وإجراء حكم الأصل على الفرع»[1]، فإذا صعب القياس بحثوا عن الشبيه والنظير، وهذا ما عبّر عنه ابن جني بقوله: «فأمّا إن لم يقم دليل فإنك محتاج إلى إيجاد النظير»[2]، ثمّ قدّم أمثلة على ذلك.

وضع العلماء العرب شروطاً للقياس: «الأصل والفرع والعلة والحكم»[3] فكثر كلامهم على العلة، ودعموا شروحاتهم بالحجج والبراهين المنطقية. لذلك جاء النحو مؤسساً على قضايا منطقية، لها حدودها في تبيان الخصائص العامة. وقدّموا تعريفات دقيقة، فقال ابن يعيش: «الحد الدلالة على الذات لا العلة التي وضع لأجلها إذ علة الشيء غيره»[4].

تمايزت الحدود والتعريفات ما بين الأصل والشبيه بالدقة العلميّة؛ لأنّ علماء اللغة وضعوا للشبيه توصيفاً يُعرف به ويميّزه، ثمّ أوضحوا سبب عدم إعطاء شبه الفرع خصائص الأصل، فقالوا: «فشبه الفرع بالأصل أو المقيس عليه لا يعطي الفرع حقوق الأصل كاملة، إنه يمنحه حقوقه بشروط، مثلاً: فـ «لا» النافية المشبهة بـ «ليس» والتي لها حكمها في الشبه والإعمال، لا تعمل عمل ليس إلا بشروط، فإن لم تتوافر هذه الشروط بطل عملها»[5] ولم يأخذوا الشاذّ المنكر في القياس، فقال سيبويه: «لا ينبغي لك أن تقيس على الشاذّ المنكر في

---

(١) الأنباري، لمع الأدلة ، ص.٩٣.

(٢) ابن جني، الخصائص، ج١، ص.١٩٧.

(٣) الأنباري، لمع الأدلة، ص.٩٣.

(٤) ابن يعيش، شرح المفصل ج ٨ ص٢.

(٥) ابن يعيش، شرح المفصل ج١،صفحة ١٠٩.



القياس»[1] وكانوا إذا اهتدوا إلى ظواهر لا تخضع إلى القوانين الجامعة، اعتبرت في رأي ابن أبي اسحق: «مما يحفظ حفظاً ولا يقاس عليه»[2].

اهتم النحويون العرب بالقياس، وصاغوا قوانين اللغة على مبادئ المنطق الرياضي، فشكلت الفرضيات بمجموعها الظواهر اللغوية التي ينطلق منها العالم اللغوي، ثمّ قادتهم صحة الفرضيات إلى وضع دراسة الظواهر، والأسباب الكامنة وراءها. وكان قانون السببية law of causality الدليل إلى تحليل المعطيات اللغوية، وتعليل أسباب ورودها، ثم صوغ الملاحظات والنتائج قانوناً دقيقاً، له عناصره، وخصائصه المميزة، والتي تساعد على تحديد هوية العناصر وتبرير علاقاتها، وكانت القوانين الموضوعة على أصول النصوص اللغوية السليمة تقويماً للسان العربي، وإبعاده عن طبائع الناس المتبدلة والمتغيرة، فتكون القاعدة اللغوية الشكل الأمثل للنظام اللغوي المنطقي المتولد عن إدراك العقل للمعقولات.

رفض علماء اللغة ما جاء خطأً من كلام العرب، وأسندوا الأخطاء إلى أسباب نفسية واجتماعية وعلمية، ورأوا بها نوعاً من الخروج على العرف القانوني اللغوي، أو شيئاً من الاندفاع وراء الطبع الخاص، فعلل أبو علي الفارسيّ، بهذه الروح العلميّة، الأخطاء بقوله: «إنّما دخل هذا النحو كلامهم لأنّهم ليست لهم أصول يراجعونها، ولا قوانين يستعصمون بها، وإنما تهجم بهم طباعهم على ما ينطقون به، فربما استهواهم الشيء فزاغوا به عن القصد»[3].

ربما كان الفهم الناقص لهذه المعطيات سبباً في انتشار اللحن والخطأ، لأنّ الفرق بين اليوم والأمس كبير، إذ كان للأمس منطقيون حرّروا اللغة مما علق بها، فلم يعتدوا بالخطأ، فاقتصر القياس على ما كان «مطرداً في القياس والاستعمال جميعاً»[4] أما اليوم فإن المجامع اللغوية في الوطن العربيّ تثبّت أخطاء شائعة، علماً أنّ لها أصلاً مغايراً وسليماً في متون اللغة، فقالوا بصحة ما اطرد في الاستعمال وشذ عن القياس، وهذا «لا يتخذ أصلاً يقاس عليه غيره»[5].

أكد النحويون على أهمية القياس المنطقي في اللغة، ووروا به ميزاناً لسلامة العلاقات النحوية، فرسخوا مبدأ القياس والحجة المنطقيّة أساساً في علم النحو، لأنّ القياس، في رأيهم،

(١) سيبويه الكتاب، ج١ ص ٣٩٨ ، ج ٢ ص.٢٢٧.
(٢) طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ، صفحة٢٦.
(٣) المزهر ، ج٢ ، صفحة ٢٤٨.
(٤) الخصائص، ابن جني، ج١، صفحة ٩٧.
(٥) المصدر نفسه ، صفحة ٩٩.

يعصم القوانين اللغويّة عن الخطأ، ولذلك قال أبو علي الفارسي: «أخطئ في خمسين مسألة في اللغة، ولا أخطئ في واحدة من القياس[1]»؛ لأن الخطأ في القياس يعني الخطأ في التفكير المنطقي، والتفكير المنطقي لا يحكم على ظاهرة من دون استخدام معايير القياس الصحيحة ليستدل بها على جوهر العلاقة بين الفكر والمنطق. ولما كانت الظواهر اللغوية مرتبطة بعوامل كثيرة، ربطوا العلاقات النحوية السليمة بالإدراك العقلي للمرئيات، والتعبير عن علاقتها.

لقد تأسس النحو العربيّ، في قواعده وقوانينه، على منطق علميّ، قوامه الاستقراء والاستنباط والقياس، فتحصنت اللغة بقوانين تشكيل داخليّ عصمت التراكيب، وضمنت سلامة المنتج اللغويّ، وذلك مهما تنوعت السياقات. وعن هذه العلاقة بين النحو والمنطق والقياس قال الكسائي:

إنما النحو قياسٌ يتَّبع ... وبه في كلِّ أمرٍ يُنتفَع

فإذا ما نصر النحو الفتى ... مر بالمنطق مرّاً فاتسع[2]

لم يكتف العالم اللغوي بتوسيع أصول القياس في اللغة، بل بيّن الأحكام في تطبيقه، والعلل التي أدت إلى استخدام الأصل نموذجاً يقاس عليه، فكان القياس إما معنويا وإما لفظياً، فقال النحويون «عاملٌ لفظي وعاملٌ معنوي[3]» ووضعوا نظرية العامل.

تكلّم النحويون على العلل وبرروها، وعقد ابن جني أبواباً بحث فيها «بتخصيص العلل، والفرق بين العلّة الموجبة والعلّة المجوزة، وتعارض العلل، وعلّة العلّة، وحكم المعلول بعلّتين، والرد على من اعتقد فساد علل النحو[4]»، وقرن علماء البصرة والكوفة نظرياتهم النحوية بالحجج والبراهين؛ لإثبات صحّة آرائهم، وما كتاب «الإنصاف والانتصاف في مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين» إلا انعكاس صادق عن المنهج الذي كان سائداً في الجدل اللغويّ العلمي.[5]

ميّز النحويون بين الصرف والنحو، وأكّد ابن جني على ضرورة تعلّم الصرف قبل النحو، لارتباط النحو بأحوال التصريف، موضحاً رأيه بقوله: «التصريف إنما هو لمعرفة أنفس

---

(١) المصدر نفسه ج٢ ، صفحة ٨٨.

(٢) إرشاد الأريب ، ج٣، صفحة ١٩١.

(٣) ابن جني الخصائص، ج٣، صفحة ١٠٩.

(٤) المصدر نفسه، صفحة ١٢٦ إلى ١٤٤.

(٥) إن المسائل النحوية في كتاب الإنصاف والانتصاف "تشير إلى الروح العلمية التي كان يتمتع بها علماء اللغة وإلى إتقانهم للمنهج العلمي الرياضي.

الكلمة الثابتة، والنحو إنما هو لمعرفة أحواله المتنقلة(...) **من الواجب على من أراد معرفة النحو أن يبدأ بمعرفة التصريف، لأنّ معرفة ذات الشيء الثابتة ينبغي أنْ يكون أصلاً لمعرفة حاله المتنقلة**»[1].

ثم ميزوا بين النحو والإعراب، وجعلوا النحو الجانب النظري، والإعراب الجانب التطبيقي الذي يفسر النظريات، ويبيّن العلاقات بين الأجزاء ونوعيتها فكان النحو «انتحاء سمت كلام العرب من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم وإن شذ بعضهم عنها رُدّ به إليها»[2]. أما الإعراب، في رأيه، «فهو الإبانة عن المعاني بالألفاظ»[3] أي الإفصاح عن منزلة اللفظ في التركيب، وما طرأ عليه من عوامل ومؤثرات أدّت إلى تغيُّر في الإعراب بتغير العلامة الدالة على المرتبة في عملية الإسناد، وما يتبعها من فضلات ليستقيم المعنى في التركيب.

دفعت هذه الفرضية النحوية الإعرابية بالعلماء اللغويين إلى تعليل وتبرير الحركات الإعرابية، وربطها بمؤثر أوجدها، لأن العقل ـــ في رأيهم ـــ لا يتصور وجودها من دون مؤثر، فقسموا الحركات إلى مراتب ترتبط بمرتبة الكلمة في التركيب فوصفوا المرفوعات بأنها تدل على القيمة والارتفاع وقالوا: «هي اللوازم للجملة والعمدة فيها، والتي لا تخلو منها، وما عداها فضلة، يستقل الكلام دونها»، وكان الفاعل أول المرفوعات لأنه «صاحب الفعل»[4]، وهو المقتدر عليه، ولذلك قال الرمّاني «جُعِلَ الرفع للفاعل لأنه أول الأول، وذلك تشاكلٌ حسن، ولأنه أحق بالحركة اللغوية لأنها ترى بضم الشفتين من غير صوت (...) فأعطي أقوى الحركات»[5].

قسّم ابن جني الحركات بحسب قوتها «المرفوع؛ هو الأقوى، والأثقل، والمنصوبات هي الأضعف والأخف، والفاعل هو المتقدم، والمفعول هو المتأخر، والضمة أثقل الحركات، وأقواها، فكانت للأثقل والأقوى وهو المرفوع، وجُعِلَ الخفيف للأخف والأضعف وهو المنصوب»[6].

أعطوا الحركات تبريراً فيزيائياً منطقياً، فالعرب لا تبدأ بساكن، ولا تقف عند متحرك، لأن الحركة الفيزيائية تبدأ بفعلٍ ميكانيكي، وليس بانعدام الحركة، ولا يمكن أن تتوقف الحركة

---

(١) ابن جني، المنصف في شرح كتاب التصريف، صفحة ٥٤.

(٢) ابن جني، الخصائص، ج١، صفحة ٣٤.

(٣) المصدر نفسه، صفحة. ٣٥

(٤) شرح المفصل ، ج١، صفحة ٢٠.

(٥) رسائل في اللغة والنحو ، صفحة ٥٠.

(٦) همع الهوامع، ج١،صفحة ٦٤.

الفيزيائية عن فعلها الديناميكي، وهي في حالة من إصدار صوت دال على حركة، وعند توقف الحركة الفيزيائية يحمل الصوت صدى دلالة الوقوف.

تشير الحركة في اللغة إلى فاعليتها في الحرف الذي تَدْفَع به إلى الالتقاء بغيره ليتم معنى التركيب ودلالته «لأن الحركة تقلق الحرف عن موضعه ومستقره، وتجذبه إلى جهة الحرف التي هي بعضه»(١).

تأثر علماؤنا بالمنهج المنطقي العلمي في تقعيد اللغة، ووضع النظريات النحوية، وجاءت نظرياتهم عن طريق الاستقراء الذي ساعدتهم مقوماته على وضع الفرضيات، والكشف عن القضايا الأولية التي كانت أساسًا في بنية اللغة، فأسسوا قوانينهم على مبادئ المنطق الرياضي، وقسموا عناصر اللغة في علم النحو إلى ثوابت ومتغيرات استنبطوها بعملية الاستقراء اللغوي.

كانت الكلمة المؤلفة من أحرف بنائية أول شكل من أشكال اللغة التي لا يمكن البرهان عليها والتثبت من حقيقتها وجوهرها، فقبلها العالم النحوي كما هي، واعتبرها في أشكالها بدهيات، انطلق منها للتحقق من صحة تفاعلها بعضها مع بعض في صياغة تعبيرية لا تناقض بين أجزائها، ثم أرشده الاستقراء إلى تركيب الجملة من مسند ومسند إليه مهما تعددت نماذجها، فقبلت بنية الجملة العربية كقضايا أولية لا يقوم عليها برهان.

كشف اتجاه العالم اللغوي العقلي عن أحوال الكلمة، وخصائصها، فصاغ تعريفات، ووضع قوانين بنيت عليها نظريات اللغة العربية، ثم تبين له أنّ بعض البدهيات أساس لاشتقاقِ الألفاظ في نظامٍ لغوي محدد لتؤدي دورها في ترتيب القضايا الأولية واتساقها، فتأخذ أشكالاً مميزة ومتعددة مع محافظتها على الحدين الرئيسين «المسند والمسند إليه» وتتكون بالتالي نماذج، لا حصر لها، في لبناء النسقي اللغوي.

إذاً، كلما تغيّر أصل موضوع أو أكثر في نسقٍ ما، فإنِ النظريات المشتقة ـ وبالتالي البناء النسقي كله ـ لا بد أن يتغير ويعطينا نسقاً مخالفاً وجديداً، ومهما تعددت هذه الأنساق، فإنها تبقى خاضعة للنظام النحويّ الذي يعصمها عن الخلل.

لاحظ العالم اللغوي أن تركيب القضايا الجديدة يتم بواسطة أدوات العطف، أو أدوات السلب، أو أدوات الشرط... الخ. فينشأ من جملتين بسيطتين جملة مركبة لا تناقض بين أجزائها، ولا يمكن أن تتضمن الفكرة ونقيضها في آن واحد وتبقى مقبولة، فكانت هذه الأدوات الروابط المنطقية التي تساعد على فهم الفكرة وبالتالي قبولها.

قام علم النحو العربي على أسس نظرية الاستنباط، فتوصل العلماء إلى نتائج conclusions من مقدمات premises باستخدام روابط تساعد على الوصول إلى هذه النتائج.

(١) ابن جني، سر الصناعة، ج١، صفحة ٧-٨.



سادساً: كلمة أخيرة

اللغة العربية علم رياضي منطقي، يقوم على فكرتي الثوابت والمتغيرات، وقواعد اللغة مرتبطة بقوانين المنطق، وعلينا أن نعود بلغتنا العربية إلى أصالتها، ونكشف عن جوهر المنهج الرياضي الذي تأسست عليه وننطلق في دراستنا من هذه الأسس العلمية، فنحقق غايتين رئيستين: أولاهما العودة بالفكر العربي النحوي إلى أصالته، وثانيتهما طرح قضايا النحو بشكلٍ علمي، يزيل عنها عملية التلقين التي أبعدت أبناء العربية عن النحو العربي، والنظر إليه نظرة فوقية أو نظرة عداء؛ لأن الإنسان عدو ما يجهل، فإذا انكشفت أمام الراغبين في دراسة اللغة العربية العلاقات المنطقية، وفهموا المنهج الرياضي الذي تأسست عليه، سهل التعبير بها، وتحولت عن متاحف التقديس إلى حركية التأليف العلمي والأدبي والفلسفي، فتستعيد دورها الريادي والحضاري والعلمي، وتكرّس ثقتها بأصالتها قبولاً إيجابياً، فتقترض ألفاظاً غير عربية وتطعمها، بفضل مرونتها، بخصائصها الذاتية.

إن مواجهتنا لتحديات العولمة لا تكون برفض دخول ألفاظ غير عربية إلى لغتنا، لأن هذه اللغة أثبتت قدرتها على التطويع والاكتساب، وستبقى قادرةً على التجديد المؤسس على أصالةٍ لغوية مصانة بقوانين نحوية تحفظ النظام الذاتي وخصوصية البناء .



المصادر والمراجع

١ــ إحصاء العلوم، الفارابيّ، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، دار الفكر العربيّ،١٩٤٩.
٢ــ الإنصاف والانتصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ابن الأنباري، تحقيق محمد محيسي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د.ت.
٣ــ تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي، أسعد علي، دمشق، دار السؤال للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨٥.
٤ــ الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، بيروت، دار الهدى للطباعة والنشر، ط٢، د.ت.
٥ــ سر صناعة الإعراب، ابن جني، تحقيق مصطفى السقا وجماعة، القاهرة، ط١، ١٩٥٤.
٦ــ شرح المفصل، ابن يعيش، القاهرة، دار الطباعة المنيرية، د.ت.
٧ــ طبقات النحويين، الزبيديّ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٥٤.
٨ــ فقه اللغة، صبحي الصالح، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٧٨.
٩ــ فقه اللغة، عبده الراجحي، بيروت، دار النهضة، ١٩٧٢.
١٠ــ في اللغة والفكر، عثمان أمين، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية،.١٩٦٧
١١ــ الكتاب، سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، بيروت، عالم الكتب، د.ت.
١٢ــ لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار صادر، د.ت.
١٣ــ لمع الأدلة، ابن الأنباري، تحقيق سعيد الأفغاني، ١٩٥٧.
١٤ــ المزهر في علوم اللغة، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد جاد المولى، القاهرة، دار إحياء الكتب، ١٩٥٨.
١٥ــ المقدمة، ابن خلدون، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط٣، ١٩٦٧.
١٦ــ المنصف في شرح التصريف، ابن جني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، القاهرة، دار إحياء التراث، ط١، ١٩٧٦.
١٧ــ منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد حبيب الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٦.
١٨ــ النجاة، ابن سينا، مراجعة ماجد فخري، بيروت، الآفاق، ١٩٨٥.
١٩ــ نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ابن الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،١٩٦٠.
٢٠ــ همع الهوامع، السيوطيّ، مطبعة السعادة، ط١، ١٣٢٧هـ.

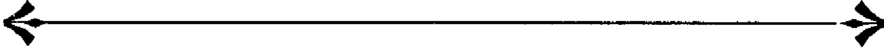
الدوريات:

ــ اللغة العربية والعصر، أحمد عبد الغفور عطار، مجلة الفيصل، ع٣١، ١٩٧٩.
ــ اللغة العربية والعلم الحديث، كمال بشر، مجلة الفيصل،ع١٩٧٩،٢٤.

الشوق إلى الماء
أو
الرحيل في قصيدة المديح
عند الأخطل والفرزدق وجرير

محمد باخوش(*)



ملخص

ما أردت أن أثبته في هذا البحث هو أنّ الماء يلعب دوراً أساسياً في وحدة قصيدة المديح.

فخاصية الرحيل الأولى هي انعدام وجود الماء. أما خاصية المديح فهي وجود الماء وبكثرة. ويتجلى هذا الوجود عندما يصف الشاعر كرم ممدوحه.

انطلاقاً من هذه الملاحظة، تناولت بالدراسة والتحليل بعض مدائح الثالوث الأموي الشهير (الأخطل والفرزدق وجرير)، مركزاً على الموتيفات والمعاني والقصص التي تبرز دور الماء في هذا الفن الشعري، ومبينا أن لكل هذه العناصر وظيفة ودلالات تحكم ربطها إحكاماً وطيداً بغرض قصيدة المدح.

مقدمة:

لا ينفي أحد اليوم أن هناك علاقة بين الشعر الجاهلي والشعر الأموي. ويلاحظ قارئ دواوين الشعراء الأمويين أنهم تأثروا تأثراً كبيراً بالشعراء الجاهليين. ولا غرابة في ذلك لأن الفارق الزمني بين العصرين لم يكن طويلاً. وجل شعراء العصر الأموي كانوا ملمّين بأشعار سابقيهم من الجاهلية وصدر الإسلام. فلذا فسحت قصائدهم مجالاً واسعاً لمعان وموتيفات عديدة اقتبسوها من التراث الشعري الجاهلي، ومن بينها القصص والأوصاف التي نجدها في الرحيل.

(*) أستاذ جامعي، جامعة بروفانس (إكس مرسيليا).

وقبل الخوض في الكلام عن الرحيل في قصيدة المديح، يجب أن أوضح ما أريد أن أثبته في هذا البحث وهو أنّ الماء يلعب دوراً أساسياً في وحدة قصيدة المديح. فتضاعيف القصيدة، وخاصة الرحيل والمدح، حافلة بالكلام عن غيابه ووجوده؛ لذا قررت أن أبرز هذا الدور من خلال دراستي لبعض مدائح الثالوث الأموي الشهير: الأخطل والفرزدق وجرير.

كما يجب أن أتوقف لحظة عند هذا النوع الشعري لأحدد التعريف الذي اعتمدته وانطلقت منه في دراستي هذه لهذا الموضوع، ما دامت القصيدة التي تنتمي لهذا الفن هي التي تشكل الإطار الذي ورد فيه. وسيمكنني هذا التعريف من الوقوف على مكونات الرحيل الأساسية التي خصصت لها هذا البحث[١].

عرّف ابن قتيبة (ت. ٨٩ م) في مؤلفه الشهير «الشعر والشعراء» بقصيدة المديح وذكر أن هذه القصيدة تتكون من البكاء على الأطلال والنسيب وأشار إلى أن دورهما هو شد انتباه السامعين، ثم انتقل بالكلام إلى الرحيل فقال إن الشاعر: «إذا (علم أنه قد) استوثق من الإصغاء إليه، والاستماع له، عقبَ بإيجاب الحقوق، فرحل في شعره، وشكَا النَّصَبَ والسّهرَ، وسُرى الليل وحَرَّ الهَجير، وإنضاء الرَّاحلة والبعير. فإذا عَلِمَ أنَّه (قد) أوجب على صاحبه حقَّ الرجاء، وذمامة التأميل، وقرّر عنده ما ناله من المكارِه في المسير، بدأ في المديح [...]. »[٢].

(١) تقول رينات يكوبي إن الرحيل في العصر الجاهلي كان في البداية معنى من معاني الفخر وأن تأويله كرحيل إلى الممدوح جاء كتطور ثانوي. وتضيف الباحثة الألمانية أن الوصف التقليدي للجمل عُوض بالرحيل إلى الممدوح في القرن الأول الهجري (الموافق للقرن السابع للميلاد). وأن الشاعر يركز فيه على الأخطار وعلى العوز اللذين كان عليه أن يتغلب عليهما في طريقه. وتتابع وتقول إن الشاعر يشير دائما إلى اتجاهه في الرحيل الأموي وإنه يلح على طول الطريق. مضيفة أن هناك قصائد كثيرة في هذا العصر يستهلها أصحابها بالرحيل الذي يمزجه الشعراء ببراعة بالمديح. وهكذا أصبح الرحيل انطلاقا من تلك الحقبة مشروطا بوظيفة القصيدة المدحية، كما وصفها ابن قتيبة الذي كان يفكر بالطبع في القصيدة الأموية عندما عالج هذا الفن.

وأشارت الباحثة في مقال آخر إلى أن الأخطل أكثر محافظة في رحيله من معاصريه الفرزدق وجرير.

R. Jacobi, «The camel – section of the panegyrical ode», Journal of Arabic Literature, XIII, Leiden, Brill, 1982, p. 14– 16.

أنظر كذلك الموسوعة الإسلامية ٢، المقالة في الرحيل، لنفس الكاتبة:

Encyclopédie de L'Islam, nouvelle édition, article « Rahīl ».

أنا لا أشاطر رأي ياكوبي في أن الرحيل في الجاهلية كان معنى من معاني الفخر لأن هناك مثلا قصائد عديدة للنابغة الذبياني وللأعشى، تبرهن على أنهما كانا يوظفان الرحيل ويخضعانه لغرض قصائدهما في المدح وبالتالي فإن ما تذكره في ما يخص تطور الرحيل في القرن الأول للهجرة غير صحيح..

(٢) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج ١، ص ٧٥ ــ ٧٤.

ولا يختلف تعريف ابن رشيق (ت. ١٠٦٣ م) عن تعريف سابقه كثيرا، إذ نراه يكتب في «العمدة»: «والعادة أن يذكر الشاعر ما قطع من المفاوز، وما أنضى من الركائب، وما تجشم من هول الليل وسهره، وطول النهار وهجيره، وقلة الماء وغؤوره، ثم يخرج إلى مدح المقصود ليوجب عليه حق القصد وذِمام القاصد ويستحق المكافأة.»(١).

ما يبينه الكاتبان في هذين التعريفين وما يركزانِ عليه هو وظيفة الرحيل في قصيدة المديح، ونستنتج من قراءتنا للمقتطفين أن الرحيل يمكّن الشاعر من أن يوجب على ممدوحه «حق الرجاء، وذمامة التأميل وحق القصد وذِمام القاصد واستحقاق المكافأة».

فابن قتيبة يبرز دور الرحيل ووظيفته في قصيدة المديح فجعل من السفر إلى الممدوح العنصر الذي يوجب الحقوق على هذا الأخير. ووجود كلمتي القصد والقاصد في تعريف ابن رشيق يربط الرحيل بالمديح ربطا وثيقا.

فإذا نحن رجعنا إلى التعريفين، نلاحظ وهذه نقطة لم ينتبه إليها قراء ابن قتيبة وابن رشيق أن كلا الكاتبين يستعملان كلمات ذات مدلول قوي كحقوق وحق وذمامة وذمام وهذا الاستعمال له أهمية قصوى لأنه يوضح لنا رؤية هذين الكاتبين ووجهة نظرهما في العلاقة التي تخلقها قصيدة المديح بين الشاعر وممدوحه. فخطاب الشاعر في الرحيل وفي المديح وسيلة تخوله حقوقا في المكافأة وتوجبها على الممدوح.

وبهذا المعيار تبدو هذه العلاقة بعيدة كل البعد عن الصفقة التجارية، وبعيدة كل البعد عن الصدقة. فما هو يا ترى نوع هذه العلاقة التي يكشف عنها هذا التعريف؟(٢).

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق، تحقيق: محمد قرقزان، ج ١، ص ٣٩٩.

(٢) كلنا يعرف أنّ ابن رشيق فسّر هذه العلاقة بتكسب الشاعر فلقد كتب في «العمدة»: « وكانت العرب لا تتكسب بالشعر، وإنّما يصنعُ أحدهم ما يصنعه فكاهةً، أو مكافأةً عن يدٍ لا يستطيعُ على أداءِ حقها إلاّ بالشكر إعظاما لها، كما قال امرؤُ القيس بنُ حُجْرٍ يمدحُ بني تَيْمٍ رهطِ المُعلّى: [الوافر] :

أَقَرَّ حَشا امْرِئِ القَيْسِ بْنِ حُجْرٍ ... بَنُو تَيْمٍ مَصابِيحُ الظَّلامِ

لأنّ المعلي أحسن إليهِ، وأجارهُ حين طلبهُ المُنْذِرُ بنُ ماء السماءِ ؛ (لقَتْلِهِ بَني أبيه الذين قتل بدَيْرِ مَرِينَا)، فقيل لبني تيمٍ «مصابيحُ الظلامِ» من ذلك اليوم لبيت امرئ القيس.

وقال أيضاً لسعدِ بنِ الضباب : [الوافر]:

سَأجزيكَ الذي دافعتَ عنّي ... وما يَجْزِيكَ عنّي غيرُ شُكْرِي

فأخبره أنّ شكرَهُ هو الغايةُ في مُجازاته كما قَدّمْتُ.

حتى نشأ النابغة الذبيانيُّ ؛ فمدح الملوكَ، وقَبِلَ الصِّلة على الشعرِ، وخَضَعَ للنُّعْمانِ بن المنذرِ. وكان قادراً على الامتناع منه بمن حولهُ من عشيرتِهِ، أو من سار إليه من ملوكِ غسّانَ، فسَقَطَتْ منزلَتُهُ، وتَكَسَّبَ مالاً جَسِيماً، حتى كان أكلُهُ وشرابُهُ في صِحافِ الذهبِ والفضّةِ وأوانيهما من عَطايا الملوكِ.

انطلاقا من هذين النصين، أعتقد أننا لن نزيّف ما جاء به الكاتبان ولن نجازف كثيراً إذا ما رأينا في العلاقة التي تربط الشاعر بممدوحه علاقة تبادل. يقدم الشاعر مديحا لممدوح ما ويقدم هذا الممدوح عطاء بالمقابل(١).

فالتبادل من أقدم العلاقات التي عرفتها المجتمعات الإنسانية، وقد اهتم علماء الاجتماع بدراسته اهتماماً كبيراً، ومن بينهم عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس (المتوفى سنة ١٩٥٠) الذي أصدر كتابا عنوانه «رسالة في العطاء، شكل وسبَب التبادل في المجتمعات القديمة»(٢). سنة ١٩٢٥. ولقد اعتمد م. موس في هذا الكتاب على أبحاث Franz Boaz و

وتكسَّبَ زُهَيْرُ بنُ أبي سُلْمى بالشعرِ يَسيراً مع هَرِمِ بنِ سِنانٍ. فلمَّا جاءَ الأعشى جعلَ الشعر متْجَراً يَتَّجِرُ بهِ نحوَ البُلْدانِ وقصد حتَّى مَلِكَ العَجَمِ، فأثابَهُ، وأجزل عطيته عِلْماً بِقدْرِ ما يقولُ عند العربِ، [...]»

نفس المرجع، ص ١٧٩ ــ ١٨٠.

تعليق:

ــ في ما يخص امرأ القيس: لنقل هنا أن مديح امرئ القيس مديح شكر وليس مديح استجداء.

ومكافأة الشاعر للممدوحه تدخل في هذا النطاق وفي إطار التبادل.

كان امرؤ القيس ملكا وابن ملك، ووضعيته هذه أغنته عن مدح الآخرين والدخول في علاقة تبادل معهم.

في ما يخص النابغة الذبيان، نكتفي هنا بالتساؤل: لماذا سقطت منزلة الشاعر في علاقته بالنعمان بن المنذر، ولم تسقط عندما مدح ملوك غسانَ؟

أمّا في ما يخص ما قيل عن الشاعرين الأخيرين (أعني زهير بن أبي سُلمى والأعشى) فأستطيع القول بأن علاقتهما بممدوحيهما لا تختلف عن علاقة امرئ القيس مع ممدوحه إلا في كونهما بدآ التبادل و أوجباه على ممدوحيهما، في حين يوجد امرؤ القيس في وضعية الشخص الذي تلقّى أو توصّل بعطاء عليه ردّه.

(١) وأعتقد أن فكرة التبادل كانت راسخة في أذهان الشعراء، وكانوا يدركون أن مدح شخصا ما سيلزم هذا الشخص بالدخول في التبادل. فهذا نصيب بن رباح يقول في إحدى مدائحه: [الوافر]

« إذا اعتاصَ المَديحُ عَلَيْكَ فامْدحْ ... أميرَ المُؤْمنينَ تَجِدْ مَقَالاَ

أَتَتْكَ بِنا قلائِصُ يَعْمَلاتُ ... وَضَعْنَ مَدائحاً وَحَمَلْنَ مَالاً»

شعر نصيب بن رباح، نصيب بن رباح، تحقيق: داود سلوم، ص ١٢٢.

ويقول في مديح آخر: [المتقارب]

فَمِنْكَ العَطَاءُ وَمِنَّا الثَّنَاءُ ... بِكُلِّ مُحَبَّرَةٍ سَائِرة

نفس المصدر، ص ٨٠.

(٢) أنظر :

Marcel Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in Sociologie et anthropologie, Paris, Quadrige/PUF, **1985**, 9e édition, p. **161**.

لقد استعملت الباحثة الأمريكية سوزان بنكني ستيتكيفتش عمل موس في دراستها لقصيدتين، الأولى لعلقمة الفحل والثانية لكعب بن زهير. أنظر :

Bronislaw Malinovski اللذين عاينا ظاهرة التبادل عند المجتمعات البولنيزية، وفي صاموا، وعند الماوري في زيلندا الجديدة.

يحدد م. موس التبادل في ثلاثة واجبات (أو ارتباطات أو التزامات): التبادل يوجب على المرء:

ــ أن يعطي.

ــ أن يقبل العطاء.

ــ وأن يرد العطاء.

ويضيف الباحث الفرنسي أن رفض إحدى هذه الواجبات يعني الحرب بين الطرفين.

وهذه الواجبات الثلاثة واضحة جلية في التبادل الذي تنشئه قصيدة المديح بين الشاعر والممدوح.

أمّا النقطة الثانية التي يمكن استنتاجها من هذين التعريفين فهي أن الرحيل يتكون من عنصرين أساسيين هما الفضاء والمطية.

فكلا الكاتبين ركزا في النصين المذكورين على هذين العنصرين بذكرهما لـ «سرى الليل وحر الهجير وإنضاء الراحلة والبعير» (ابن قتيبة)؛ و«ما قطع [الشاعر] من المفاوز، وما أنضى من الركائب، وما تجشم من هول الليل وسهره، وطول النهار وهجيره، وقلة الماء وغؤوره». (ابن رشيق).

وقبل التوقف عند هذين العنصرين والتعرض لهما بالدراسة والتحليل، أريد أن أشير هنا إلى أهمية الماء في قصيدة المديح، وإلى الدور الذي يلعبه في الوحدة العضوية لهذه القصيدة.

وبإيجاز كبير أقول إن هناك تقابلا بين جزئي القصيدة المتكونين من الرحيل والمديح؛ فخاصية الرحيل الأولى هي انعدام وجود الماء كما سنرى ذلك. أما خاصية المديح فهي وجود الماء وبكثرة. ويتجلى هذا الوجود عند وصف الشاعر ممدوحه بالكرم.

يقول الأخطل: شعر الأخطل، ص٨ [1]:

[الطويل]

٤٣ــ أخالد مأواكم لمن حـلّ واسـع وكفّـاك غيـثٌ للـصعاليك مُرسـلُ

ويقول في مدح المروانيين: اشعر الأخطل، ص ٩:

٥١ــ أولئك عين الماء فيهم وعندهم مِـنَ الخِيفـةِ المَنْجـاةُ والمُتَحَـوَّلُ

ويقول أيضاً: شعر الأخطل، ص ١٩:

S. Pinckney Stetkevych, « Pre – Islamic and the Poetics of Redemption Mufaḍḍalíya 119 of ʻAlqamah and Bānat Suād of Kaʻb b. Zuhayr », in Reorientations/Arabic and Persian Poetry, Indiana, University Press, Bloomington and Indianapolis, , p. 1 – 57.

(١) شعر الأخطل، الأخطل، تحقيق: الأب أنطون صالحاني اليسوعي، ص٨.

[الطويل]

١٧ــ مناخ ذوي الحاجاتِ يستمطرونه عطا[ءَ] كريمٍ من أسارى ومن نَهْبِ

وكثيرا ما ترد كلمة سجال (وهو جمع لكلمة سجل، وتعني الدّلو المملوءة ماء) لنعت عطاء الممدوح. قال الأخطل: شعر الأخطل، ص ٣٩:

[البسيط]

١٥ــ يحتضرون سِجالا من فواضلهِ والخير مُحتَضَرُ الأبوابِ مُنْتَهَبُ

وجاء في مدح الأخطل لعبد الله بن سعيد بن العاص، شعر الأخطل، ص ٥٦ :

[الوافر]

٣٧ــ أغرُّ من الأباطحِ من قريشٍ بهِ تستمطِرُ العربُ السحابا

وقال هذ الشاعر كذلك في بشر بن مروان، شعر الأخطل، ص ٦٤ :

[الطويل]

٣٩ــ إذا غاب عنّا غاب عنّا فُراتُنا وإنْ شَهِدَ أجْدى فيْضُهُ وجَداولُهْ

ومدح الأخطل يزيد بن معاوية قائلا: شعر الأخطل، ص ٩٦ و ص ٩٧ :

[الطويل]

٣٣ــ وما مزبدٌ يعلو جزائرَ حامرٍ يَشُقّ إليها خَيْزُراناً وغَرْقَدا

٣٨ــ بِأجْوَدَ سَيْباً مِن يَزِيدَ إذا غَدتْ بُخْتُهُ يَحْمِلْنَ مُلْكاً وسُودَدَا

وقال الفرزدق: الديوان، ص ٢٥٨ ــ ٢٥٩ [1]:

[البسيط]

٣ ــ يا بشر إنك سيفُ الله صيلَ بِهِ على العدوّ وغيثٌ يُنْبِتُ الشجرا

١٧ــ مُشَمِّرٌ يستَضيءُ المُظْلِمون بِهِ يَنْكي العدوَّ ونستَسْقي بِهِ المَطَرَا

١٨ــ ما النيلُ يَضْرِبُ بالعِبْرَيْن دارِئَةً ولا الفُراتُ إذا آذيُّهُ زَخَرَا

٢٢ــ بِمستطيعٍ نَدى بِشْرٍ عُبَابُهُمَا ولو أعَانَهُمَا الزّابُ إذا انحدَرا

وقال كذلك: الديوان، ص ٢٥:

[البسيط]

١٤ــ إلى الذي يَفْضُلُ الفِتْيَانَ نَائِلُهُ يَدَاهُ مِثْلُ خَلِيجَيْ دِجْلَةَ الجارِي

وقال في قصيدة أخرى: الديوان، ص ٢٥٣:

[البسيط]

٥ــ أغَرُّ يَستَمْطِرُ الهُلاّكُ نائِلَهُ في راحَتَيْهِ الدّمُ المَعْبُوطُ والمَطَرُ

(١) ديوان الفرزدق، الفرزدق، تحقيق: مجيد طراد، ص ٢٥٨ ــ ٢٥٩.

وقال جرير: الديوان، ص ٢٧٦ [(١)]:

[البسيط]

٣٠ــ واستمْطِروا نَفَحاتِ غيرَ مُخْلَفَةٍ   من سيبِ مُسْتَبْشِرٍ بالمُلكِ مَسْرُورِ

٣١ــ سرْنا على ثِقَةٍ حتى نزلتُ بكُمْ   مُسْتَبْشِراً بمَرِيعِ النَّبْتِ مَمْطُورِ

٣٢ــ لمّا بلغتُ إمامَ العدلِ قُلْتُ لهُمْ   قد كان من طولِ إدْلاجي وتهجيري

٣٣ــ فاستوردوا مَنْهلاً ريّانَ ذا حَبَبٍ   مِنْ زاخِرِ البَحْرِ يَرْمِي بالقراقيرِ

وقال أيضاً: الديوان، ص ٣٥٩:

[الكامل]

١٠ــ فوثقْتُ ما سَلِمَ الخَلِيفَةُ بالغِنى   ليسَ البُحُورُ إلى الثِّمادِ البُرّضِ

١١ــ بحرٌ تَفيض له سِجالٌ بالنّدى   وإليهِ جارِيَةُ البُحُورِ الفُيّضِ

ويقول في قصيدة أخرى: الديوان، ص ٣٨٤:

[الكامل]

١٤ــ سرْنا من الأَدَمَى وَرَمْلِ مُخَفّقٍ   نَرْجُو الحَيَا وَجَنَابَ غَيْثٍ يُرْبِعُ

وقال كذلك: الديوان، ص١٧٠:

[البسيط]

٣٩ ــ ماالبحرُ مُغْلَوْلِباً تسْمو غَوارِبُهُ   يعلو السفينَ بآذِيٍّ وإزْبادِ

٤٠ــ يوْماً بأوْسَعَ سَيْباً من سِجالِكُمُ   عِنْدَ العُناةِ وعِنْدَ المُعْتَفِي الجادي

نرى في هذه المقتطفات، وهي قليل من كثير، أن الشعراء استعملوا للدلالة على كرم ممدوحيهم، إما من باب الاستعارة أو التشبيه، مفردات تنتمي لمعجم لغوي يرتبط بالماء؛ فكفا الممدوح عندهم غيث [الأخطل]، ويداه مثل خليجي دجلة الجاري [الفرزدق] وفي راحتيه الدم المعبوط والمطر [جرير]. كما جعلوا من الممدوح والممدوحين غيثا ينبت الأشجار [الفرزدق]، وعين ماء [الأخطل]، ومنهلاً ريّانَ ذا حبب [جرير] كما جعل الأخطل من ممدوحه معادلا للفرات، له فيض وجداول.

واستعار جرير لنعت عطاء ممدوحه كلمتي الحيا والغيث. وذهب الأخطل والفرزدق بالقول إلى أن الناس تتشفع بممدوحيهما في الاستسقاء، فقال الأول إن العرب تستمطر بممدوحه السحاب، وقال الثاني بأن المطر يستسقى بممدوحه.

وعبر الشعراء عن طلب المعروف مستعملين الفعلين استمطر [طلب المطر] واستورد [طلب الماء]: فذوو الحاجات عند الأخطل، يستمطرون من الممدوح عطاء كريم، ويستمطر

---

(١) شرح ديوان جرير، جرير، تحقيق: تاج الدين شلق، ص ٢٧٦.

الهلاّك نائل ممدوح الفرزدق، ويحث جرير مصاحبيه على أن يستمطروا نفحاتٍ من سيب ممدوحه وأن يستوردوا منهل هذا الممدوح الريان.

واستعاروا كلمات مثل السجال، والندى، والسيب لنعت عطاء الممدوح وكرمه.

ولقد عبروا كذلك عن إجزال الممدوح في العطاء بما يسمّى بالتشبيه الدائري، فقالوا إن النهر أو الفرات أو النيل أو البحر الهائج المزبد ليس بأوسعَ سيبا من الممدوح.

الماء إذا هو الهدف المنشود وإليه يتجه الشاعر وعليه يبحث. لكن قبل الوصول إلى الماء عليه أن يمر بمحنة اجتياز فضاء معاد وقطعه.

١ ـ الفضاء:

لا أريد الإطالة في الكلام عن هذا المكون الأساسي والأول للرحيل ؛ فسواء أشار الشاعر إلى الفضاء أم لم يشر فهو (أعني الفضاء) دائما موجود في هذا الجزء من القصيدة. إذ كثيرا ما يكون وجوده مضمرا في وصف الشاعر لمطيته؛ فكما نعرف، السبب الرئيسي في تعبها وفي إعجالها في الولادة وإجهاضها راجع إليه. كما يتجلى «عمل» الفضاء بوضوح في الوصف الإجمالي للناقة، فهي في بداية الرحيل جامعة لكل الخصال التي تؤهلها للسفر في الصحراء، من قوة ولياقة وسرعة، إلخ؛ وتنهيه وقد خارت قواها، وغارت عيونها وذاب سنامها ولحومها.

فانهيار الناقة بعد قوتها في نهاية الرحيل يرجع للصعوبات وللمشقة التي تواجهها في قطع الفضاء الذي يجبرها الشاعر على قطعه.

أ ـ أسماء الفضاء:

وتأتينا أول خاصيات هذا الفضاء عبر تسمية الشاعر له؛ ولن أورد فيما يلي لائحة كل الأسماء التي نعت بها الشعراء الفضاء، ولكنني سأكتفي بذكر بعضها. ولابأس من أن أشير هنا إلى أن عدد هذه الأسماء أكبر بكثير من عددها عند الجغرافيين المسلمين في القرن الحادي عشر للميلاد (سبعة عند هؤلاء، مقابل سبعة عشر اسماً في ديوان الأخطل على سبيل المثال)[١].

ومن ضمن الأسماء التي استعملها الشعراء لنعت ما يطلق عليه عامة الناس اسم الصحراء:

---

(١) أنظر:

André Miquel, La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du **11**ᵉ siècle, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales et Mouton éditeur, **1980**, p. 69– 70.

والمفردات التي استعملها الجغرافيّون هي: تيه، رمل، قفر، صحراء، بادية، بريّة ومفازة.

ـ فلاة[1]:

يقول الأخطل :

[الطويل]

٢٧ــ وجوزِ فلاةٍ مــا يُغَمِّـضُ رَكبُهــا   ولا عينُ هاديها من الخوف تَغْفُلُ(ص ٦)

[الطويل]

٣١ــ إلى ابن أسيد خالدِ أرقلت بنــا   مسانيفُ تَعْرَوْري فَلاةً تَغَوَّلُ (ص ٦)

ويقول الفرزدق:

[الطويل]

١٣ــ إليكَ ابن ليلى يــا ابــن ليلــي   فَلاةً وداوِيّاً دِفَاناً مَنَاهِلُــهْ (ص ١٣٣)

[الطويل]

١٨ــ رَحلْتُ منَ الدّهْنَا إليكَ وَبَيْنَنَــا   فلاةٌ وَأَنْيَاءٌ تَعَاوى ذئابُهَــا (ص ٦٣)

ويقول جرير :

[الكامل]

٢٢ــ تنجو إذا عَلَــمُ الفَــلاةِ رَأَيْتَــهُ   في الآلِ يَقْصُرُ مَرَّةً وَيَطُولُ(ص ٥٢٥)

[الطويل]

٢ــ على العيسِ تَعْـرَوْرِي الفَــلاةَ كأنّهــا   قطا الأُدمَى الجُونيُّ نَشْتَ ثَمَائِلهْ (ص٤٧٩)

وفي ما يتعلق بهذه الكلمة، نقرأ في اللسان: «الفلاة: القفر من الأرض لأنها فُلِيَتْ عن كلِّ خير أي فُطمَتْ وَعُزِلَتْ، وقيلَ: هيَ التي لا ماءَ فيها، فأقلُّها للإبِلِ رِبْع[2]، وَأقلُّهَا للْحُمْرِ وَالغَنَم غِبٌّ، وَأكثَرُهَا ما بَلَغَتْ ممَّا لا ماءَ فيهِ. وقيل هي الصحراء الواسعة، والجمع فَلاً وفَلَوات وفُلِيٌّ وفِلِيٌّ؛ [...].

قال الأزهري: «وسمعت العرب تقول نزل بنو فلان على ماء كذا وهم يَفْتَلُونَ الفلاةَ من ناحيةِ كذا أي يرعون كلأ البلد ويَرِدونَ المَاء من تلك الجهة، وافتلاؤها رَعْيُها وطَلَب ما فيها من لُمَعِ الكلأ، كما يُفْلَى الرأسُ، [...]. »[3].

كلمة ثانية استعملها الشعراء في تسمية الفضاء أتوقف عندها لحظة الآن وهي كلمة بيداء.

(١) عدد توارد كلمة فلاة في دواوين هؤلاء الشعراء هو كما يلي:
فلاة: الأخطل (٢) ؛ الفرزدق (٧) ؛ جرير (١). الفلاة: الأخطل (٨) ؛ الفرزدق (٩) ؛ جرير (١١).

(٢) والربع «حبس الإبل عن الماء ثلاثة أيام وورودها في الرابع». [اللسان].
«والغِبُّ ورْدُ يوم وظِمْأ آخرَ، وقيل هو ليوم وليلتين. [...]. الغب من وِرْدِ الماء، فهو أن تشرب يوما ويوما لا.» [اللسان].

(٣) لسان العرب، ابن منظور، مادة «فلا»، ج ١١، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦.

ـ بيداء:

قال الأخطل:

[الطويل]

٢٥ــ وبيداء ممحـــال كـــأنّ نعامهـــا بأرجائها القصوى أباعر هُمَّــلُ (ص ٦)

وقال الفرزدق :

[الطويل]

١٠ــ على العيسِ تَعْرَوْرِي الفَــلاةَ كأنّهـــا قطا الأُدمَى الجُونيُّ نَشّتْ ثَمَائِلُهْ (ص ٤٧٩)

١١ـــــ وبيـــداء تغتـــال المطِـــيَّ قطعتُهـــا بِرَكّابِ هَوْلِ ليس بالعاجزِ الوَغْلِ (ص ١٩٧)

وورد في اللسان في التعريف بهذه الكلمة: «سُمِّيَتْ بذلك لأنها تُبيد من يَحلُّها»؛ «وفي ترجمة قطرب: المُتلف القَفْر سُمِّيَ بذلك لأنه يُتْلِفُ سَالكَهُ في الأكثر، كما سَمَّوْا الصحراءَ بيداء لأنها تبيدُ سالكَها، والإبادة الإهلاك والجمع بِيد.»[1].

و المفردة الثالثة التي أستشهد بها هنا هي دوية:

ـ دوية:

قال الأخطل:

[الطويل]

٩ــ خليليَّ ليس الــرأيُ أن تــذراني بِدويّةٍ يعوي بها الصديان (ص ٢٣٤)

وقال الفرزدق:

[الطويل]

١٨ـــــ إذا ركبــتْ دويـــةً مدلهمّـــةً وصوتَ حاديها لها بالــصفاصف (ص ٦١)

[الصفصف: الأرض الصلبة]

[الطويل]

٣ــ وَدَوِيَّةٌ نَاءٍ من الخِمْــسِ مَاؤُهَـــا تقَمَّسُ في طَافِي السّرَابِ أرُومُهَا (ص ٣٢٤)

وفي اللسان: «وقال قولهم دوية قال: «إنما سُمِّيت دوية لدوي الصوت الذي يُسمع فيها، وقيل: سميت دوية لأنها تُدَوِّي بمن سار فيها أي تذهب بهم.»(٢).

تتميز الأسماء التي ينعت بها الشاعر الفضاء بشفافية عالية كما هو الأمر في «الفلاة» (الأرض التي لا ماء فيها ولا كلأ)؛ «البيداء» و«الدوية» (الشسوع والخطر).

فخاصيات الفضاء كما يمكن استنتاجها من خلال هذه الأسماء (وغيرها)، هي أنه واسع، بعيد، غير معمور، فيه حرارة مفرطة، ولا يجد فيه المسافر لا ماء ولا عشبا(١).

---

(١) نفس المرجع، مادة «بيد»، ج ٢، ص ١٨٨ ــ ١٨٩.

(٢) نفس المرجع، مادة «دوا»، ج ٥، ص ٣٣٣ ــ ٣٣٦.



إنه فضاء شاق يتيه فيه عابره، لا طرق فيه ولا أعلام؛ يتسم بالخطر لأنه يُبيد من يغامر بمحاولة قطعه أو الدخول فيه.

والجدير بالذكر أن هذه الأسماء تحتوي على البرنامج السردي لهذا الشخص المعارض الذي يمثله الفضاء في الرحيل. ومما يمكن ملاحظته كذلك هو أن خاصيته السائدة هي انعدام وجود عناصر حيوية بالنسبة للإنسان ولعدد كبير من الحيوانات كالماء والكلأ.

إذا يمكن القول بأن أسماء الفضاء المستعملة تنعت فضاء معاديا غير ضيافي، فضاء خطيراً ومهدداً لحياة الإنسان ومطيته.

ب ـ الحيوانات التي تسكن الفضاء الذي يقطعه الشاعر:

من بين العناصر التي يتعرض لها الشاعر في كلامه عن الفضاء: الحيوانات التي تسكنه، ومنها: اليعافير والظباء، والقطا والنعام والثعالب والحرباء والغراب والصديان (البوم والهامة) والذئب. فالقائمة طويلة كما نرى. ونظرا لضيق المجال، لن أتوقف عند كل هذه الحيوانات؛ وسأقتصر هنا على ما قاله الشعراء في القطا.

ـ القطا:

يقول الأخطل:

[الطويل]

٣٠ـ لَيَـالِيَ لا يُجْـذِي القَطَـا لفِراخِـه ... بذِي أَبْهَرَ مَـاءً وَلاَ بِحَفَـانِ (ص ٢٣٦)

٣١ـ يُقَلِّصُ عَنْ زُغْـبٍ صِـغَارٍ كَأَنَّهـا ... إِذَا دَرَجَتْ تَحْتَ الظِّلاَلِ أَفَانِي (ص ٢٣٦)

[الطويل]

٤ ـ كأنّ رِحالَ القومِ حـين تزعزعـتْ ... على قطوات من قطا عالجٍ حُقْبِ (ص ١٧)

٥ ـ أجدّت لِـوردٍ مـن أبـاغَ وشَـفَّهَا ... هَواجِرُ أيّامٍ وُقِدْنَ لَهَـا شُـهْبِ (ص١٧)

٦ ـ إذا حَمَلَتْ مـاء الـصّرائمِ قَلَّـصَتْ ... رَوايا لأطفالٍ بمَعْمِيَـةٍ زُغْـبِ (ص١٨)

ويقول الفرزدق:

[الطويل]

٤ـ وَلَيْلَةِ أَسْـرابِ نُـزُولٍ مِـنَ القَطَـا ... يُثَارُ بِأَلْحِيْ المُرَقلاتِ جُثُومُهَـا (ص٣٢٤)

٥ـ أَثَرْتُ بِهَا جُونَ القَطَا حِينَ عَـسْكَرَتْ ... عَلَى الأَرْضِ دَيْجُورٌ تَدَاعَى خُصُومُهَا (ص٣٢٤)

---

(١) يمكن أن نضيف إلى هذه اللائحة أسماء أخرى مثل: مهمه وهو حسب اللسان: «[...] الفلاة بعينها لا ماء بها ولا أنيسَ.» (شعر الأخطل، ص ١١٣، البيت السابع).

وقفرة: نقرأ في اللسان: « القفر والقفرة: الخلاء من الأرض، وجمعه قفار وقفور [...]. ويقال: أرض قفر ومفازة قفر وقفرة أيضاً ؛ وقيل القفر مفازة لا نبات بها ولا ماء، وقالوا مقفار أيضاً. [...]. ». أنظر شعر الأخطل، ص٧، البيت ٣٤ ؛ ص ٦٠، البيت ١١ ؛ ص ٨٧، البيت ٢٦، ص ٢٣٤، البيت ١١، ص ٢٦٢، البيت ٣٥.

[الطويل]

١٣ـــ وَيَـدْعُو القَطَـا فِيهَـا القَطَـا فَيُجِيبُـهُ	تَوَائِمُ أَطْفَالٍ مِنَ السَّبْـسَبِ المَحْـلِ (ص١٩٧)
١٤ـــ دوارج أخلفـن الـشكير كأنّمـا	جرى فـي مآقيهـا مـراودُ كحـل(ص ١٩٨)
١٥ـــ يُـسقَيْنَ بالمَوْمَـاةِ زُغْبـاً نَواهِـضاً	بقايا نِطافٍ في حواصِـلِها تغْلـي (ص ١٩٨)
١٦ــ تمُـجُّ أداوى فـي أداوى بهـا استقت	كما استفرغ الساقي من السجل بالـسجلِ (ص١٩٨)

لهذا الطائر ارتباط وثيق بالماء، ويدرجه الشعراء في كلامهم عن الرحيل للدلالة عن قلته في الصحراء أو انعدامه، كما نرى ذلك في المثالين الأول والثاني للأخطل.

كما يدل وجود هذا الطائر على شسوع الفضاء وصعوبة الاهتداء به كما هو الشأن في الاستشهاد الثالث الذي اقتطفناه من ديوان الأخطل، حيث نرى هذا الطائر يَضلّ طريقه ولا يستطيع العودة إلى عشه.

في أبيات الفرزدق نرى أن القطا موجود بكثرة في القفر (السبسب) الذي يجتازه الشاعر (البيت الأخير). ويقول هذا الشاعر في البيتين الأولين إنّ حضوره يوقظ هذه الطيور ويدفعها إلى مغادرة أعشاشها و الطيران ليلا. ويقول الجاحظ في هذا الصدد في كتاب «الحيوان»: «وتقول العرب: لو ترك القطا لنام، [...]. »[1].

وقد نتساءل لماذا يتطرق الشعراء لذكر هذه الطيور في أشعارهم ؟ فالسبب في ذلك يرجع إلى قدرتها الكبيرة على الهداية في الصحراء، لدرجة أن العرب كانت تضرب بها المثل في هذا المجال، ويقولون: «أهدى من القطا».

ويعلق أنور عليان أبو سويلم على ذكر هذه الطيور في الشعر، في كتابه الإبل في الشعر الجاهلي قائلاً: «أمواج الإبل تتدافع في ظلمات الصحراء الرهيبة تطير القطا من أفاحيصها وتريدها دليلا على موطن الماء، وهم يضربون المثل بهداية القطا، لأنه يهتدي في المجاهل ويعرف مواضع الماء والراحلون يريدون مواضع الماء، ويستدلون أحياناً عليه بالقطا، والقطا يرسمه الشعراء مصبِّحا الشرع.»[2]. [الشرع: الدخول في الماء].

فشسوع الصحراء والحرارة المفرطة لا يمنعان هذا الطائر من الذهاب للبحث عن الماء وجلبها لصغاره. واللوحة التي يظهر فيها القطا هنا تذكرنا بوضعية الشاعر بعينه. فرحيل هذه الطيور بحثا عن الماء يمكن اعتباره تعبيرا مجازيا عن رحلة الشاعر إلى ممدوحه.

ج ـ فضاء جهنميّ:

سبق أن أشرت إلى أن الفضاء في الرحيل يمكن اعتباره بمثابة شخص معارض ؛ وهو حقيقة يقف عقبة في وجه الشاعر ويمنعه من الوصول إلى ممدوحه.

---

(١) الحيوان، الجاحظ، المجلد الثاني، ج ٥، ص ١٦٧.

(٢) الإبل في الشعر الجاهلي دراسة في ضوء علم الميثولوجيا والنقد الحديث، أنور عليان أبو سويلم، ج ٢، ص ٢٠٥.

وتشكل الحرارة المفرطة أهم ميزات هذا الفضاء، خاصة أن الشاعر المسافر يقطعه في عز الصيف، في القيظ ؛ وهو حسب صاحب اللسان «صميم الصيف». يقول الأخطل: ١/٤:

[البسيط]

٣٢ـ صُعْرُ الخدودِ وقد باشـرن هـاجِرةً — لكوكبٍ من نجومِ القَيظِ ملتهـبِ (ص١٨٦)

٣٣ـ حامي الوديقة تُغْضِي الرِّيحُ خَـشْيَتَهُ — يكادُ يُذْكي شِرارَ النَّارِ في العُطُـبِ (ص١٨٦)

٣٤ـ حتـى يَظَـلُّ لـه مـنهُنَّ واعيَـةٌ — مُسْتَوْهِلٌ عاملُ التَّقْرِيعِ والصَّخَبِ (ص١٨٧)

وقد يغامر الشاعر بحياته ويدخل المفاوز خلال شهر شعبان وهذا الشهر، كما يشير إلى ذلك أنيس فريحة في كتابه أسماء الشهور في العربية ومعانيها، دراسة فيلولوجية تاريخية، كان «يقع قدماً في الصيف عند المنقلب الصيفي (حوالي ٢٢ حَزيران)، ويضيف الكاتب: « ونميل إلى الأخذ بالرأي القائل إن الشهر سُمِّيَ شعبانا لتشعُّب الأغصان.»[1].

يقول الأخطل :

[البسيط]

١٢ـ لَـدُن غـدوَةٌ إذا مـا تَيَقَّظَـتْ — هَواجِرُ مِنْ شَعْبَانَ حامٍ أَصِيلُهَا (ص٢٣٩)

وكما هو الشأن بالنسبة للقطا السالفة الذكر، هذه الحرارة المفرطة القاسية لا تمنع الشاعر من متابعة رحيله إلى ممدوحه. ونراه يواصل رحلته ليلا ونهارا. يقول الأخطل:

[الطويل]

٩ـ وسوف تودِّينـا مـن الله ذِمَّـةٌ — وإلْحَاقُ تَهْجِيرٍ بِلَيْلٍ أُوَاصِلُه (ص ٥٩)

وَرُبَّمَا هناك علاقة بين التهجير في الرحيل في قصيدة المديح وبعض طقوس الحج في الجاهلية إذ كان من بين تلك الطقوس الوقوف نصف نهار كامل لتتبع أفول الشمس، وذلك طلبا للأمطار من الإلهة الأم [الشمس].

كتب ابراهيم عبد الرحمن في مقالة عنوانها «التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي»: « وعبادة الشمس من العبادات القديمة، فهي أول الأجرام السماوية التي لفتت أنظار البشر إليها لتأثيرها المادي على حياة الإنسان والحيوان والنبات، فألّهوها وعبدوها وشيدوا لها المعابد وقدّموا إليها القرابين. وفي أخبار الجاهليين وأشعارهم ما يؤكد عبادتهم لها، وهي عبادة تعود، فيما ترجّح هذه الأخبار، إلى مرحلة بعينها من تاريخهم، كانوا يستقرُّون فيها بالأراضي الخصبة المنتشرة في أطراف الجزيرة ووسطها، حيث يكثر سقوط المطر، وتوجد الواحات التي يؤمها البدو انتجاعا للماء والكلأ، أو وفاء بالنذور الدينية. وقد عرفت الشمس بين عبادها في هذه الأماكن باسم الإله «بعل» أي إله الأرض الخصبة، كما عرفت باسم ذو

(١) أسماء الشهور في العربية ومعانيها، دراسة فيلولوجية تاريخية، أنيس فريحة، ص٦٩ ـ ٧٠.

الشرى بمعنى الإله المنير، وهما، أي «بعل وذو الشرى»، صنمان مشهوران عند الجاهليين.».

ويضيف أن الشمس «[...] كانت لدى عبادها من الجاهليين وغيرهم، إلاهة للخير والخصب ومصدراً للعدل والقانون، ونقمة على الظالمين والمجرمين.»(١).

ويقول كذلك: «وهذه الثنائية الدينية للشمس التي تجعل منها إلاهة للخير والعدل والعقاب في وقت واحد، ثنائية شائعة معروفة في عبادات الساميين الوثنية.»(٢).

حرارة هذه الشمس لا ترحم، تحرق بنارها الناس والحيوانات؛ والقارئ يجد في هذا الجزء من القصيدة حقلا دلاليا ومعجما لغويا يستعملهما الشاعر ليجعل الحرارة ملموسة ؛ فنراه يصفها مكررا الأفعال التي تدل على قسوتها وشدّتها، مثل: توقد وطبخ وغيّر ولفح وطوى ورمى إلخ. كما نجد مفردات وأفعالاً، مثل حَرّ وحرور(٣)، والفعلان وقد وتوقد، وحامٍ وأحمى، ويذكي وتحترق، إلخ.

وحضور الشمس القوي وحرارتها في هذا الفضاء يجعل من هذا الأخير فضاء قابلا لوجود مخلوقات جهنمية، أعني بذلك: الجنّ.

يقول الأخطل:

[الطويل]

٢٩ــ ملاعِبُ جنّــانٍ كــأنّ تُرابهــا إذا اطّردت فيه الرّياحُ مُغَرْبَلُ (ص ٦)

رأينا في هذه الفقرة أن تسمية الفضاء عند شعرائنا تحمل في طياتها خصائصه الأساسية. فهو فضاء يتميز بحرارة قصوى، لا كلأ ولا ماء فيه. ويشكل انعدام وجود الماء في هذا الفضاء الخاصية التي تجعل منه شخصا معارضا يعرقل سير الشاعر إلى ممدوحه. كما تجعل نفس الخاصية من الرحيل الجزء المعاكس للجزء الذي يليه (أعني المديح). فلقد رأينا أن الماء يوجد بغزارة في الجزء الذي يخصصه الشاعر للمدح. وهذه المعاكسة (انعدام وجود الماء / وجوده بغزارة) تساهم على مستوى المحتوى في توطيد وحدة القصيدة.

وكما تحلق القطا بحثا عن الماء، لها ولصغارها، يحاول الشاعر عبور الصحراء والوصول إلى بر الأمان وإلى منبع الماء الذي سينهل منه. ولتحقيق رغبته العزيزة هذه لا يمكنه الاعتماد إلا على مطيته.

---

(١) «التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي»، إبراهيم عبد الرحمن، فصول، مجلة النقد الأدبي، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل ١٩٨١، ص ١٢٩.

(٢) نفس المرجع، ص ١٣٠.

(٣) شعر الأخطل، ص ١٤٨: [البسيط]

يلفَحُهُــنّ حــرورٌ كــلّ هجيــرة فكلُهــا نقِــبُ الأخفــافِ مجهــودُ

٢ ـ المطية:

لقد كتب الكثير عن الناقة في الشعر القديم ؛ وأشير هنا إلى أن لكتاب أنور عليان أبو سويلم الإبل في الشعر الجاهلي دراسة في ضوء علم الميثولوجيا والنقد الحديث الفضل في جمع ما جاء في هذا الصدد، سواء تعلّق الأمر بالدارسين القدماء أو المحدثين. وقد ورد مؤلف هذا الباحث في جزأين. خصص الأول منهما لدراسة موضوعية ودراسة فنية، ويكوّن الجزء الثاني قاموسا فسر فيه كل الأسماء التي نعت بها الشعراء الجاهليّون نوقهم وجمالهم في أشعارهم.

وسأحاول فيما يلي أن ألخِّص في سبع نقاط أهم المواضيع التي تناولها الكاتب بالدراسة والتحليل.

أ ــ كانت الجمال مقترنة بطقوس سحرية يقصد من ورائها العلاج أو الاهتداء عندما يضل المسافر في الفلاة.

ب ــ كانت النوق والجمال تلعب دورا في ممارسات اجتماعية ودينية وذلك:

ــ كرهان في الميسر.

ــ كقربان للآلهة.

ــ كحيوان مقدس في بعض الحالات، كما هو الحال بالنسبة للحامي، والسائبة، والبحيرة، والوصيلة، إلخ.

ــ كرمز أو كتجسيد للآلهة المعبودة (خاصة النجوم).

ــ كما استعملت كذلك في الدعاء.

ــ كمعبود عند عدة قبائل.

ج ــ كان للجمال (كما هو الأمر بالنسبة لحيوانات أخرى) علاقة بالجن.

ح ــ لم تصلنا أية خرافة (mythe) يلعب فيها الجمل أو الناقة الدور الرئيسي.

خ ــ كانت النوق والجمال تلعب دورا ثانويا في خرافة تدور حول النجوم (أنظر حكاية العيوق والقلاص)[1].

د ــ التحريمات الإسلامية المختلفة التي لها علاقة بالجمل تركز على أهميته الدينية في الجاهلية.

ذ ــ تلعب الأسماء دورا مهما في الرمزية الدينية. وكانت هذه الأسماء تربط بين الإله ورمزه (انظر الأسماء العظمى للجمال والنوق والتي تربطها بالنجوم، والريح، إلخ.).

(١) «ويعللون تسمية العيوق والنجوم القلاص بهذين الاسمين في أسطورة تقول إن العيوق قد عاق الدبران لما ساق إلى الثريا مهلرا، وهي نجوم صغار نحو عشرين نجما، فهو يتبعها أبدا خاطبا لها، ولذلك سموا هذه النجوم بـ(القلاص).».
الإبل في الشعر الجاهلي دراسة في ضوء علم الميثولوجيا والنقد الحديث، أنور عليان أبو سويلم، ج ١، ص ٢٤١.

هذه هي أبرز النقاط التي تعرّض لها أبو سويلم ؛ ذكرتها هنا بإيجاز كبير. وسأورد خلال دراستي للمطية في رحيل المديح بعض تفسيراته وتأويلاته سواء للتركيز على جانب من جوانب هذا الموضوع أو قصد مناقشتها.

وسأولي اهتمامي في بداية هذا الجزء من بحثي، كما فعلت سابقا في دراستي المتعلقة بالفضاء، لبعض الأسماء التي نعت بها الشعراء نوقهم، مقتصرا على فئتين منها. أولاهما الأسماء التي تنفي الجنس المؤنث في الناقة ؛ وثانيتهما ستتكون من الأسماء التي تنعت في الناقة انحطاط قواها الجسدية.

أ ـ نفي الجنس المؤنث في الناقة:

من جملة العناصر التي يستعملها الشعراء لإثبات مؤهلات نوقهم لعبور المفاوز وقدرتها على تحمل مشاق الرحيل، نعتها بكونها مُذكّرة، وجُمالية، وبأنها مثل الفحل (الفنيق، القرم، قريع هجان).

يقول الأخطل :

[البسيط]

١٥ــ على مُـذَكَّرَةٍ ترمـي الفُـرُوجَ بهـا ... غـولُ النجـاءِ إذا مـا اسـتَعْجَلَ العَنَـقُ

[الطويل]

١٧ــ جماليةً غـولَ النّجـاءِ كَأنّهَـا ... بَنِيَّةُ عَقْرٍ أو قَريعُ هِجَـانِ (ص٢٣٤)

وقال الفرزدق:

[الطويل]

١٥ــ بناتِ المَهاري الصُّهْبِ كُلِّ نَجِيبَـةٍ ... جمالية تَبري لأعيسَ راجِـفِ (ص٦١)

وقال جرير:

[الطويل]

٧ـــ أُعِـدَّ لبُيُـوتِ الأمُـورِ إذا سَـرَتْ ... جِمَالِيَّةً حرْفاً ومَيْـسَاءَ مُفْـرَدَا (ص٢٠٢)

وأرجع للأخطل من جديد إذ قال:

[البسيط]

٢٨ـــ كَبْداءَ دَفْقَـاءَ مِحْيَـالِ مُجَمَّـرَةٍ ... مِثْلَ الفَنِيقِ عَلاَةٍ رِسلَةِ الخَبَـبِ (ص١٨٦)

[الطويل]

٩ــ ولَمْ يَبْـقَ إلاَّ كُـلُّ أدْمَـاءَ عِـرْمِسٍ ... تُشَبَّهُ بالقَرْمِ المُخَايِلِ بِـالخَطْرِ (ص ٢١٢)

ولقد نعت الشعراء نوقهم بالعقم، فهي مِحْيَال (كما جاء في البيت ما قبل الأخير)، ولقد ذكر ابن منظور في اللسان قول الأصمعي في تفسير هذه الكلمة: « حالَت الناقة فهي تحول حِيالاً: إذا ضربها الفحل ولم تحمل [...].».

ونعتوها كذلك بالمُعْجِلَة، والمُعْجِل، والمعْجِل، «وهي الناقة التي ألقت ولدها لغير تمام». ونقرأ في اللسان: «المُعْجِلُ والمُعَجِّلُ والمِعْجَلُ من الإبل: التي تُنْتِجُ قبْلَ أن تَسْتَكْمِلَ الحَولَ فيعيشُ ولَدُها. والوَلَدُ مُعْجَل.».

يقول الأخطل:

[الطويل]

٧ ــ بخوصٍ كأعْطَـالِ القِـسِيِّ تَقَلْقَلَـتْ   أجِنَّتُهـا مـن شُـقَّةٍ وذُؤُوبِ (ص١٧٩)

٨ ــ إذا مُعْجَـلٌ غادرنـه عنـد منـزلٍ   أُتيحَ لِجَـوَّابِ الفـلاةِ كَسـوبِ (ص١٧٩)

[الطويل]

٣٣ــ ترى العرمس الوجنـاء يـضرب   ضئيل كفرُّوج الدجاجة مُعْجَـلُ (ص٧)

٣٤ــ يشقُّ سماحيق السلا عن جنينهـا   أخو قفرة بادي السغابة أطحـلُ (ص٧)

[البسيط]

٣٣ــ عن ذُبَلِ اللحـمِ تَهـديهنَّ مُعْجَلَـةٌ   إذا تَقَصَّدَ مـن أقرابِهـا العَـرقُ[تَفَـصَّدَ]

وفي وصفهم لنشاط النوق وجدها في السير وللتركيز على هذا النشاط وعلى المشاق التي تعاني منها المطايا في الرحيل نرى الشعراء يذكرون إجهاض الناقة المثابرة على العدو المسرعة فيه.

يقول الأخطل:

[الطويل]

١١ــ وأجهـضن إلاّ أنّ كُـلَّ نَجِيبَـةٍ   أتى دون ماء الفحل من رحْمِا سِتْرُ (ص١٩٧)

وقال الفرزدق:

[الطويل]

٤ــ ومايِرَةِ الأعْضَادِ قَدْ أَجْهَضَتْ لَهَا   نَتِيجَ خِداجٍ وهيَ نَاجٍ هَبَابُهَا (ص ٦٢)

[الطويل]

١١ــ جهـيض فـلاة أعْجَلَتْـهُ تَمَامَـهُ   هَبُوعُ الضُحَى خَطَّارَةٌ أُمُّ رَابِعِ (ص ١٤)

١٢ــ تظَلُّ عِتَاقُ الطَّيْرِ تَنْفِـي هَجِينَهـا   جُنُوحاً عَلَى جُثْمَانِ آخرَ ناصِعِ (ص ١٤)

[الطويل]

٢ــ شَرِيكَةِ خُوصٍ في النجاء قد التقـت   عُراها وأجهضنَ الجنين المسربلا(ص ١٩٤)

وقال جرير:

[الكامل]

١ــ ولقـد رحلـتُ إلـيكُمْ عَيْدِيَّـةً   لا يَرْعَوينَ إلى جَنِينٍ مُجْهَضِ(ص ٣٥٨)



فإذا جمعنا هذه الأسماء إلى بعضها نستنتج أن الشعراء ينفون عن قصد أو عن غير قصد الجنس المؤنث في نوقهم. فهم لا يكتفون بتشبيهها بالفحل أو بالجمل، ولكن ينفون فيها خاصية النتاج، وينعتونها بالعقم. فهذا النفي يجعل منها بديلا أو صنوا للفحل مع عدم تواجد خاصية النتاج فيها. كما يجعل منها الصنو السلبي للناقة المقدسة مثل السائبة (وهي الناقة التي تبطن عشرة أبطن إناث فتهمل ولا تركب ولا يجز وبرها ولا يطعم لبنها إلا ضيف، وقيل: بل تسيب للأصنام ولا يطعم لبنها إلا أبناء السبيل، وقيل: هي البعير يدرك نتاج نتاجه فيترك ولا يركب، وقيل: كان الرجل إذا قدم من سفر بعيد أو نجت ناقته من مشقة، أو حرب قال: هي سائبة، أو كان ينزع من ظهرها فقارة أو عظما، وكانت لا تمنع عن ماء ولا كلأ ولا تركب)، والوصيلة (وهي التي تصل أنثى بأخرى في الولادة)، التي تقدس لنتاجها.

ووضع الناقة هذا يؤهلها لتكون قربانا.

ـ انحطاط قُوى الناقة الجسدية:

يزخر الرحيل بإشارات وأصاف تبين مدى أثر مشاقه في المطية. فالناقة التي يصفها الشاعر في بداية سفره بأنها قوية، شديدة، جلدة، مكتنزة، نشيطة، سريعة، تتمتع بكل القدُرات التي تؤهلها لمجابهة مخاوف وأخطار الرحيل في الصحراء، باتت في نهاية السفر خائرة القوى، مهزولة، قد ذاب سنامها وذبُلت لحومها وغارت عيونها.

وهذه بعض الأبيات التي جاء فيها وصف الشعراء لانحطاط قُوى الناقة الجسدية:

قال الأخطل:

[الطويل]

١٣ــ إليك أبا مروان يمّمْتُ أَركُبي ... أتوكَ بأنْضاءٍ خفافٍ لُحُومُهَا (ص ١٢١)

١٥ــ إليك من الأغوارِ حتى تراحمتْ ... عُرَاهَا على جُونٍ قَلِيلٍ شُحومُها (ص ١٢٢)

[البسيط]

٣٢ ــ في غمرةٍ من سحاب الآل يرفَعُهُمْ ... يَطْفُونَ فيها قليلا ثُمّ تَنْخَرِقُ (ص ٢٦٢)

٣٣ــ عن ذُبّلِ اللحمِ تهديهنّ مُعْجَلَةٌ ... إذا تقصّد من أقرابها العرقُ (ص ٢٦٢)

[الوافر]

١ــ وحاجِلَةِ العُيُونِ طَوى قُوَاهَا ... شِهابُ الصّيفِ والسفرُ الشديدُ (ص ٢٣٢)

وقال الفرزدق:

[الطويل]

٦ــ إليك ابنُ عبدِ اللهِ حَمَّلْتُ حاجتي ... على ضُمّرِ الأحْقابِ خُوصِ المَدامِعِ (ص ١٣)

ويقول جرير:

[البسيط]

١٨ــ خوصُ العيونِ إذا استقبلن هاجِرَةً ... يُحْسَبْنَ عُوراً وما فيهنّ من عورِ (ص ٢٧٥)



٢١ــ ما كاد تبْلُغُ أطْلاحٌ أضَرَّ بها   بُعْدُ المفاوزِ بين البِشْرِ والنِّيرِ (ص ٢٧٥)

فكون العيون خوصا وكونها حاجلة كناية عن إرهاق النوق وسهرها، وذوبان لحومها وشحومها ينعت به الشاعر تعبها وهُزالها. ومن ضمن الموتيفات التي ترد في وصف الناقة كذلك، تصبّب عرقها.

قال الأخطل:

[البسيط]

١٢ــ قَنْواءَ نَضّاخَةِ الذِّفْرى مُفَرَّجَةٍ   مِرْفَقُهَا عَنْ ضُلُوعِ الزَّوْرِ مَفْتُولُ (ص ١٣)

وقال الفرزدق: الديوان :

[الطويل]

٢٠ ــ كأنّ عصير الزيت مما تكلفتْ   تَحَلَّبَ من أعناقها والسوالفِ (ص ٦١)

وقال جرير:

[البسيط]

٣٤ــ تَخْدِي بنا نُجُبٌ أَفْنَى عَرَائِكَهَا   خِمْسٌ وخِمْسٌ وتَأْوِيبٌ وتَأْوِيبُ (ص ٥٢)

٣٥ــ حَتَّى اكْتَسَتْ عَرَقاً جَوْناً عَلى   يُضْحِي بِأَعْطَافِهَا مِنْهُ جَلابِيبُ (ص ٥٣)

٣٨ــ مِنْ كُلِّ نَضَّاخَةِ الذِّفرى عَذَوَّرَةٍ   مِنْ مِرْفَقَيْهَا عَنِ الدَّفَيْنِ تَجْنِيبُ (ص ٥٣)

فهذا العرق الذي يسيل بغزارة هو أخطر علامات انحطاط قوى الناقة الجسدية ؛ إذ نعلم أن العرق لا يظهر عند الجمل عادة إلاّ عندما تتجاوز حرارة جسمه الأربعين درجة. وظهور العرق يعني أن الناقة تقوم بنشاطها في وسط يتسم بحرارة مرتفعة. كما يعني ظهوره أن الجمل أو الناقة لن يلبث أن يبدأ في استهلاك ما ادخره من شحم في سنمه. ولقد وصف الشعراء ذوبان أسنمة نوقهم معبّرين عن جوعها وعطشها وعن مشقة السفر عموما.

يقول الأخطل:

[الطويل]

٣٥ــ فمازال عنها السير حتّى   عرائكها مما تَحَلّ وتَرْحَلُ (ص ٧)

ويقول الفرزدق:

[الطويل]

١٠ــ حَمَلتْ من الحاجات كلّ ثقيلة   إليكَ على فانٍ عَرائكُها حُدْبِ (ص ٩٢)

ويقول جرير:

[الوافر]

١٧ــ وقد لَحِق الثمائلُ بَعْدَ بُدْنٍ   وقد أفنى عَرَائِكَها الوُخودُ (ص ١٦١)

وأرجع هنا إلى عرق الناقة لأقول إنّه بإمكاننا أن نرى فيه استعارة لدم الناقة التي ينحرها الشاعر مجازا ليوجب التبادل على ممدوحه. وهذه عادة لا تزال جارية حتى الآن في جل البلدان العربية في ما يسمّى في المغرب مثلا بالمواسم، وفي الزيارات للأولياء والصالحين. فلطلب الشفاعة من ولي أو صالح يذبح المتشفع ديكا أو خروفا أو ثورا ويقدمه كقربان للولي أو الصالح المقصود تبركا به ولكي يحقق مبتغاه.

وقد وصف الشعراء مطاياهم وهي تسيل دما خلال رحيلهم إلى ممدوحيهم. وهذه الإشارات من شأنها أن تثبت تأويلنا.

فهذا الفرزدق يقول:

[الوافر]

١٢ـ ستَحْمِلُنا أليك مُبَلِّغاتٌ يَطَأْنَ دَماً مُكَدَّحَةَ الظهورِ (ص٣١٤)

١٨ـ وأشْلاءِ لناجيةِ تَرَكْنا عَلَيْها العاكِفاتِ من النّسورِ (ص٣١٤)

ويقول الشاعر نفسه:

[الكامل]

٣ـ تَزِلُّ جُلُوسَ الرّحْلِ عن مُتَماحِلٍ من الصُّلْبِ دامٍ من عضيض الظلائفِ(ص٦٥)

وقال جرير:

[الكامل]

٢١ـ تشكو جَوالبَ داميات بالكُلى أو بالصِّفاحِ وغاربٍ مَكْلومِ (ص ٥٩٩)

وقال الشاعر نفسه في مديح آخر:

[الكامل]

٣٠ـ سرنا إليك من الملا عيدية يخبطن في سُرُحِ النِّعالِ على الوجى (ص١٧)

٣١ـ تَدْمَى مَنا سِمُها وهنّ نَواصِلٌ من كل ناجيةٍ ونِقْضٍ مُرْتَضى (ص١٨)

٣٢ـ كَلّفتُ لاحِقَةَ النّميلِ خَوامِساً غُبْرَ المَخارِمِ وهي خاشِعَةُ الصُّوى (ص ١٨)

٣٣ـ نَرمي الغُرابَ إذا رأى بِرِكابِنا جُلْبَ الصِّفاحِ وداميِاتٍ بالكُلى (ص١٨)

فبهذه النوق التي يسيل دمها من أخفافها وكُلاها يسير الشاعر إلى ممدوحه.

في عملية التبادل التي تنشئها قصيدة المديح بين الشاعر وممدوحه، نرى أن الناقة تلعب مجازا دورا أكبر من دورها كمجرد مطية. فنفي الجنس المؤنث في هذه الأخيرة و وصفها بكونها تسيل عرقا وكونها ملطّخة بالدماء، يجعل منها ضحية يهبها الشاعر لممدوحه، حتى يجبره على الدخول في عملية التبادل بينهما. فعندما يتشفع شخص بوليٍّ أو بصالح أو عندما يطلب من صاحب نفوذ أو صاحب سلطة قضاء حاجة، يصاحب تشفعه أو طلبه بذبح ضحية ـ ديكا كانت أو خروفا أو ثوراً، إلخ. ـ كما ذكرت ذلك سابقا. والهدف من هذه العملية التي تسمّى «رمي العار» في المغرب، هو إجبار المتشفّع به أو المطلوب بقضاء الحاجة بتلبية

الطلب وإنجاز ما يبتغيه المتشفِّع وصاحب الطلب، وإلاّ فسيجلب لنفسه العار. وأنا أؤمن بأن الناقة في رحيل المدائح تلعب نفس الدور الذي تلعبه الأضحية التي يذبحها الناس قصد التشفع أو طلب قضاء الحاجة.

وصف انحطاط قوى الناقة الجسدية لا يأتي عبثا في قصيدة المدح، وأنا متيقن كل اليقين بأن الشعراء يوظفونه، ربما عن غير قصد وبطريقة عفوية غير شعورية لإجبار الممدوح على الدخول في عملية التبادل معهم. وكما نرى فإنهم لا يكتفون في هذه العملية بتقديم مدائحهم لممدوحيهم، ولكنهم ينحرون مجازاً نوقهم لدفع الممدوحين للمشاركة في عملية التبادل.

ولقد جرت العادة على أن يشبه الشاعر مطيته بحيوانات صحراوية من بينها الثور الوحشي وحمار الوحش. ونرى الشعراء يتخلون عن المشبه ويروون قصص هذه الحيوانات المشبه بها. ولقد اعتبر بعض النقاد هذه القصص استطرادات تكرس لوصف الطبيعة لا قيمة ولا دور لها في القصيدة وهذا رأي غير صائب. لنر إذا ما هي قيمة هذه الحكايات وما هو الدور الذي تلعبه في قصيدة المدح.

- ***الشوق إلى الماء وتشبيه الناقة بالثور الوحشي*** :

تشبيه الناقة بالثور الوحشي وارد بكثرة في أشعار الجاهليين، وعادة ينتصر الثور على الكلاب في قصيدة المديح ويقتل في الرثاء. وهو وارد كذلك في دواوين الشعراء الأمويين من باب التقليد.

قصة الثور الوحشي في قصيدة المديح:

تدور قصة الثور الوحشي في الهزيع الأخير، في جو ممطر ويصف الشعراء الثور وهو يحاول الاحتماء بشجرة من شجر الأرطى؛ ومع بزوغ الفجر يسمع نباح كلاب الصياد التي سرعان ما تداهمه، فيلوذ بالفرار خوفا من الكلاب التي تطارده، ثم يدرك أن الفرار لن يخلصه منها وأنه لابد له من مواجهتها، فيتحول الخوف غضبا ويقرر الثور الدفاع عن نفسه ويشرع في طعنها بقرنيه، قاتلا بعضها ومصيبا أخرى بجراح، فيرجع ما تبقى منها لصاحبها. وبعد انتهاء المعركة، يخيم الهدوء ويفرح الثور بانتصاره.

وسأكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة[1]:

---

(١) ولم يذكر الفرزدق قصة الثور الوحشي في مدائحه، اللهم إذا استثنينا ماقاله هذا الشاعر في البقرة الوحشية، في القصيدة رقم ١٦٦ الواردة في الصفحة ٢١٠ من ديوانه. وجاءت هذه القصة في أحد عشر بيتاً.

وفي نفس القصيدة شبه الفرزدق نوقه بقطيع من البقر الوحشي (البيت العشرون): [الوافر]

ولـــولا موقـــع الأحنـــاء منهـــا   ومـــسُّ حِبالِهـــا حُـــسِبَتْ صُـــوارا

ويقول في قصيدة أخرى: الديوان، ص ٢٤٦، البيت الثالث: [الطويل]

بخلاف الفرزدق وجرير أورد الأخطل أكثر من مرة قصة الثور الوحشي في مدائحه.
قصة الثور الوحشي في ديوان الأخطل:

القصيدة	عدد الأبيات	البحر	الصفحة
١٣ (١)	١	البسيط	٧٠
١٦ (٢)	١٢	الكامل	٨٦ ـ ٨٧
١٩	١٧	البسيط	١١٤ ـ ١١٦
٣٤	٢	البسيط	١٦٩
٥٧	١٢	البسيط	٢٦٠ ـ ٢٦٢

في القصيدة ١٣ خصص الشاعر بيتا واحدا لتشبيه ناقته بهذا الحيوان وفي القصائد رقم ١٦، و١٩، و٣٤، و٥٧ ينتصر الثور على الكلاب.
قال الأخطل[٣]: الديوان، ص٧٠ وص١١٤ ـ ١١٦ وص ١٦٩ وص ٢٦٠ وص ٢٦٢ :
[البسيط]

١٩ــ كأنّها أسحم الــرّوقين مُنْتَجِــعٌ تتلوه رجلانِ فــي كعبيهمــا صَــمَعُ

[البسيط]

١١ــ أو مقفرٌ خاضِبُ الأظلافِ جاد له غَيْــثٌ تَظــاهر فــي مَيْثَــا[ء] مبْكَــارِ
١٢ــ فبات فــي جنــبِ أرطــاةٍ تُكَفِّئُــهُ ريــحٌ شــآمِيَّةٌ هَبَّــتْ بِأمْطَــارِ

٢٥ــ حتى شتا وهو مغبوطٌ بِغَائِطِــهِ يرعا ذُكُوراً أطاعــتْ بَعْــدَ أحْــرارِ
٢٦ــ فَرْدٌ تُغَنِّيهِ ذِبَّانُ الرِّياضِ كمَــا غَنَّا الغُــواةُ بِــصَنْجٍ عِنْــدَ إِسْــوارِ
٢٧ــ كأنّهُ من ندى القُرّاصِ مُغْتَــسِلٌ بِالورْسِ أوْ خارِجٌ من بيــت عَطّــارِ

كأنّهــا بعــدما انــضمّت ثمائلهــا بِــرأسِ بَيْنَــةَ فَــرْدٌ أخطــأ البقــرا

(١) يذكر الأخطل الثور في بيت واحد في هذه القصيدة : [البسيط]

١٩ــ كأنّهــا أســحمُ الــرّوقَيْنِ مُنْتَجِــعٌ تَتْلُــوهُ رِجْــلانِ فــي كَعبيهِمــا صَــمَعُ

(٢) هذه القصيدة في الهجاء.

(٣) لقد وردت قصة الثور الوحشي في المقدمة الطللية. أنظر القصيدة ٢٤، ص ١٣٨. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الأخطل نظم قصيدة من خمسة عشر بيتا خصصها للثور الوحشي. أنظر الديوان، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

[البسيط]

٩ـ كأنّها واضح الأقراب أفزعه غُضفٌ نَواحلُ في أعناقها القِدَدُ

١٠ـ ذاد الضِّراءَ بِرَوقَيْهِ وكَرَّ كما ذاد الكتيبةَ عنهُ الرامِحُ النَّجُدُ

[البسيط]

١٨ـ كأنها بعْدَ ضَمِّ السَّيْرِ جَبْلَتَهَا مِن وحْشِ غَزَّةَ مَوْشِيٌّ الشَّوى لَهَقُ

٢٩ـ فهن من بين متروكٍ بهِ رَمَقُ صَرْعَى وآخَرُ لم يُتْرَك به رمقُ

وقال جرير: الديوان، ص ٣٨٦: [حمار الوحش والثور الوحشي]:

[البسيط]

١١ـ قَرَّبْتُ وجناءَ لم يَعْقِدْ حَوالبَها طَيُّ الصدارِ ولم يُرْشَحْ لَها رُبَعُ

١٢ـ كَأَنّها قارِحٌ طارَتْ عقيقَتَهُ يَرْعَى السَّماوَةَ أو طاوٍ بهِ سَفَعُ

لقد كُتب الكثير عن سبب اختيار الشعراء للثور الوحشي وتكرّر ورود قصته، وفسر الباحثون هذه الظاهرة تفسيرات حاولوا أن يربطوا فيها بين هذه القصة والواقع الذي كان يعيشه الشعراء. وأذكر هنا على سبيل المثال هذين التفسيرين:

كتب وهب رومية معلقًا على وجود هذه القصة في القصيدة الجاهلية: «وليست قصة الثور الوحشي ـ أو البقرة الحشية ـ سوى قصة رمزية يتناولها الشاعر من هذه الصحراء التي يضطرب فوق رمالها، ويتحدث من ورائها عن هذه الرحلة ـ رحلة الحياة ـ في مخاوفها وقلقها واطمئنانها وأحلامها، أو بعبارة أدق: إنه يصوّر وقع الحياة على مرآة وجدانه ويبين رأيه فيها، ويحدّد موقفه منها في اقبالها العريض وإدبارها القاسي وفيما يكون بين الإقبال والإدبار.»(١).

ويضيف في الصفحة التالية: «ولست أخطئ إذا قلت: إن الشاعر الجاهلي في هذه القصة وفي سواها كان يعبّر عن وجدان الجماعة القلق ومخاوفها العميقة. وكان يرسم لها طريق الخلاص، ويزيّنه في عيونها، ويبين لها أن لا مفر من المضي في هذه السبيل رغبت في ذلك أم رغبت عنه.»(٢).

و لا يختلف تفسير أنور عليان أبو سويلم كثيرا عن التفسير السابق إذ يكتب في «الإبل في الشعر الجاهلي»: «[...] يمكن أن نقول إن الشاعر الجاهلي عندما ركب ناقته لم يعجبه منظر الثور الوحشي المنفرد في الصحراء فاختاره ليشبه به ناقته، وإنما كان يستحضر في ذهنه حقيقة حياته التي يحياها، وحقيقة حياة قبيلته وقبيلة المحبوبة والمجتمع الجاهلي في عمومه، الحياة القائمة على أساس من الصراع من أجل البقاء: القبائل في هجرة دائمة نتيجة للصراع

(١) الرحلة في القصيدة الجاهلية، وهب رومية، ص ٢٠٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٠٥.

مع الطبيعة الكنود أو نتيجة للحروب الدامية التي مزقت أوصال القبائل، وهو يبحث عن الأمن والاستقرار والقبائل تبحث عن الأمن والاستقرار، ولكن أين الأمن ؟ في حياة محكوم عليها بالصراع.»[1].

ومن ضمن ما كتب في هذا الموضوع، اخترت الوقوف عند مقال نشره عبد الجبار المطلبي وعنوانه «محاولة تفسير مظهر من مظاهر القصيدة الجاهلية: قصة الثور الوحشي وتفسير وجودها في القصيدة الجاهلية»[2]، لأن محاولته من أولى المحاولات لفهم وتعليل وجود قصة هذا الحيوان في الشعر الجاهلي وهو من أصحاب قصب السبق وممن يرجع الفضل لهم، بعد الجاحظ، في ربط هذه القصة ببعض الطقوس الدينية عند العرب في الجاهلية. واعتقد أن هذا التفسير هو أقرب كل هذه التفسيرات إلى الصواب.

وسأحاول في ما يلي تلخيص ما جاء به عبد الجبار المطلبي في النقط التالية :

أ ـ تأثرت عبادة العرب في جزيرتهم بعبادة العرب الشماليين نظرا لاتصالهم بهم، خاصة قصد التجارة والانتجاع.

ب ـ عرف العرب عبادة «بعل» إله الخصب والمطر. ويقول صاحب المقال في هذا الشأن: « ولا يخلو من مغزى أن نذكر هنا أن أحد معاني الثور في اللغة العربية «السيد» وهذه إشارة واضحة إلى التقاء الثور ببعل عندما كان الثور تجسيدا لهذا الإله «السيد» المسمى «بعلا»[3].

ثم يتساءل الكاتب: «ألا نجد شيئاً من تلك الديانة المتصلة بالثور؟ أو ليس ممكنا أن تبقى بعض أصدائها في أطواء الأدب والعادات والطقوس الاجتماعية؟»[4].

ج ـ يشير المطلبي إلى طقس من طقوس الجاهليين في الاستسقاء (كان الجاحظ قد ذكره في صيغة مختلفة في كتاب «الحيوان»)، فيقول: «كانوا يجمعون حطب السلَع والعُشَر فيوقرون به ظهور البقر، و«قيل يعلقون ذلك في أذنابها ثم تلعجُ النار فيها، ثم يستمطرون بلهب النار المُشبِه لسنى البرق. وقيل يضرمون فيها النار وهم يصعدونها في الجبل فيمطرون ويعللون إضرام النيران في أذناب البقر بأن ذلك إنما فعلوه على سبيل التفاؤل، فالنار إشارة إلى البرق. والبرق مجلبة للمطر»[5].

ويرى الكاتب في هذا الطقس أنّه «من مخلفات عبادة الثور وما يرمز إليه من الخصب والإرواء، ويبدو أن النار المضرمة في حطب السلع والعشر إنما هي تطوُر لطقوس واحتفالات قديمة تتصل بهذا الإله ـ الثور.».

---

(١) الإبل في الشعر الجاهلي، أنور عليان أبو سويلم، ج ١، ص ١٧٥.

(٢) أنظر مجلة كلية الآداب لجامعة بغداد، العدد ١٢، حزيران ١٩٩٦، ص ٢٠٣ ـ ٢٤٣.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٣٦.

(٤) نفس المرجع، ص ٢٣٧.

(٥) نفس المرجع، ص ٢٣٧.

ويتابع المُطّلبي تفسيره لظاهرة قصة الثور الوحشي قائلا: «والشيء الذي لا شك فيه أنّ هذه الصور ـ [...] ـ إنما هي تطور لترانيم أو ملامح أو«تفوهات» دينية قديمة تتصل بقدسية الثور وما كان يرمز إليه من الخصب والمطر والاتحاد به بالصيد، ولكنها لم تعد تحمل مغزىً دينيا بل انتهت إلى الشعراء الجاهليين المعروفين تقاليد أدبية وإن لم تخل من إشارات وسمات هي بقايا قدسية انقرضت يستطيع الملم بأصولها من فهمها والنفاذ إلى إيماءاتها ومراميها.»[1].

وورود قصة الثور الوحشي في قصيدة المديح يتناسق مع ما أسميناه «الشوق إلى الماء». فمن الخصال الحميدة التي ينوه بها الشاعر عند ممدوحه الجود والسخاء والكرم. ويستعمل الشاعر في تعبيره عن هذه الخصلة حقلا دلاليا ومعجما لغويا يتعلّق بالماء. [كما رأينا ذلك سالفا].

وما يمكن ملاحظته هنا هو أن قصة الثور الوحشي تقحم في الرحيل فضاء جديدا يختلف اختلافا تاما عن الفضاء الصحراوي الذي تكون ناقة الشاعر بصدد قطعه. ففي الفضاء الذي يظهر فيه الثور الوحشي مطر وأشجار، وبعد انتصاره على الكلاب، كما نرى ذلك عند الأخطل في المقتطف الأول، يتمتع الثور بعيشة هنية في رياض أغنّ. و هذا ما يصبو إليه الشاعر.

ـ الشوق إلى الماء وتشبيه الناقة بحمار الوحش:

ومن ضمن الحيوانات التي يشبّه بها الشعراء نوقهم حمار الوحش. وهذه الخطوط العريضة لقصته.

يبدأ الشعراء في أغلب الأحيان وصف هذا الحيوان وهو يرعى مع قطيع من الأتان؛ وعندما يحل الصيف ويقل العشب والماء ويصيب الجفاف المكان؛ يتذكر حمار الوحش مكانا آخر فيه ماء، فيعقد العزم على أن يسوق أتانه إلى ذلك المكان، ونراه في بعض الأحيان يجبرها على ذلك ويعنفها؛ فتعضه الأتان وتركله وهو يجري وراءها صامدا داميا فيتمكن في نهاية الأمر من الوصول بها إلى المكان المنشود. وعند وصول الحمار وأتنه إليه، وبمجرّد ما يشرع في الشرب هو والحمر التي ترافقه، يفاجئه سهم من سهام صياد كان كامنا عند الماء في انتظار ما يصيده لعائلته، فيفر القطيع مبتعدا عن الماء وعن الخطر الذي يمثله الصياد.

وجرت العادة في القصيدة الجاهلية على أن يموت الحمار الوحشي في الرثاء وأن ينجو من سهام الصياد في المديح.

فكما يظهر ذلك من هذا الملخص يروي الشعراء في هذه القصة رحيل حمار الوحش وأتنه بحثا عن الماء. وكما رأينا هذا الرحيل لا يخلو من مخاطر يجسدها في هذه القصة وجود الصياد.

(١) نفس المرجع، ص ٢٣٧.

ومما يلفت النظر أنّ جريراً والفرزدق ــ بخلاف الأخطل ــ لم يأتيا في مدائحهما بقصص الثور الوحشي وحمار الوحش، واكتفيا ببعض التلميحات.

قال الفرزدق مثلا:

[الكامل]

٧ـ	وكـــأنّ ذُرّعَــسها بأرحُــلنا	يُرقِلْنَ مثْلَ نَعائِمِ زُعْرِ (ص ٢٩٠)
٨ـ	أو عانَـــةٍ يَبِـــسَتْ مَرَاتِعُهـــا	خَبَطَتْ سَفَا القُرْيانِ والظهرِ (ص ٢٩٠)

قال الأخطل:

[البسيط]

٢٦ـ	كأنّهـــا قـــاربٌ أقـــرا حلائلــهُ	ذات السلاسل حتى أيبسَ العـودُ(ص ١٤٦)
٢٧ـ	ثـــم تربّـــعَ أُبْليّـــاً وقـــد حَمِيَـــتْ	مِنْها الدكادكُ والأكْـمُ القَراديـدُ (ص ١٤٦)
٢٨ـ	فظـلّ مُرتَبِيـاً والأخـذُ قـد حَمِيَـتْ	وظنّ أنّ سـبيلَ الأخْـذِ مثْمـودُ (ص ١٤٦)
٢٩ـ	ثـم اسـتمرّ يُجـاريهنّ لا ضَـرِعٌ	مُهْـرٌ ولا ثلِـبٌ أفْنـاهُ تَعْويـدُ
٣٠ـ	طـاوِ المعـا لاحَـهُ التعـداءُ صيفَتَهُ	كأنّمـا هـو فـي آثارِهـا سِـيدُ
٣١ـ	ضَـخْمُ الملاطَـيْنِ مَـوّارُ الضُحى هَـزِجٌ	كـأنّ زُبْرَتَـهُ فـي الآلِ عُنْقـودُ
٣٢ـ	يَنْـضَحْنَهُ بِـصِلاب مـا تُوَيّسُهُ	قـد كـان فـي نحـرِهِ مِـنْهُنّ تَقْـصيدُ
٣٣ـ	وهـنّ يَنْبـونَ عـنْ جَـأْبِ الأديمِ كمـا	تَنْبُـو عـن البَقَرِيّـاتِ الجَلاميـدُ
٣٤ـ	إذا انْـصَمّا حَنِقـاً حـاذَرْنَ شِـدّتَهُ	فَهُـنّ مـن خَوفِـهِ شَـتّى عَباديـدُ
٣٥ـ	يَنْـصَبُّ فـي بَطْـنِ أُبْلِـيٍّ ويَنْحَتُـهُ	فـي كُـلِّ مُنْـبَطِحٍ مِنْـهُ أخاديـدُ
٣٦ـ	إذا أراد سِـوى أطْهارِهـا امتنعـتْ	مِنْـهُ سَـراعيفُ أمْثـالُ القَنـا قُـودُ
٣٧ـ	يَـصيفُ عـنْهُنّ أحيانـاً بِمَنْخَـرِهِ	فباللّبـانِ وبـاللّيتَيْنِ تَكْديـدُ
٣٨ـ	يَنْـضِحنَ بـالبَوْلِ أوْلاداً مُعَرّقَـةً	لـمْ تَفْـتَحِ القُفْـلَ عـنْهُنّ المَقاليـدُ
٣٩ـ	بَنـاتُ شَـهرَيْنِ لـم يَنْبُـتْ لهـا وَبَـرٌ	مِثْـلُ اليَرابيـعِ حُمْـرٌ هُـنّ أو سُـودُ
٤٠ـ	مِثْـلُ الـدّعاميصِ فـي الأرحـامِ غـائِرَةٌ	سُـدّ الخَـصاصُ عَلَيْهـا فَهْـوَ مَـسدودُ
٤١ـ	تمـوتُ طَـوْراً وتحيـا فـي أسِـرّتِها	كمـا تقلّـبُ فـي الـرُبُطِ المَواريـدُ
٤٢ـ	كـأنّ تَغْـشيرَهُ فيهـا قـد وردتْ	عَيْنـي فَـصيلِ قُبَيْـلَ الـصُبْحِ تَغْريـدُ
٤٣ـ	ظـلّ الرمـاةُ قُعُـودا فـي مراصِـدِهِمْ	للـصيْدِ كـلُّ صَـبَاحٍ عِنْـدَهُمْ عيـدُ
٤٤	مِثْـلُ الـذئابِ إذا مـا أوجَـسوا قَنَـصاً	كانـت لهـمْ سَـكْتَةٌ مُـصغَى ومَبْلُـودُ
٤٥	بِكُـلِّ زَوْراءَ مِرْنـانٍ أُعِـدّ لَهـا	مُـداخَلٌ صَـحِلٌ بـالكَفِّ مَقْـدودُ
٤٦	علـى الـشرائعِ مـا تَنْمـي رَمِيّـتُهُمْ	لَهُـمْ شِـواءٌ إذا شـاؤوا وتَقْديـدُ

ولقد أورد الأخطل قصة حمار الوحش في الخمسة من مدائحه.

القصيدة	عدد الأبيات	البحر	الصفحة
١١	٢١	الطويل	٦٠ ــ ٦٣
١٣	١	البسيط	٧٠
٢٥	٢١	البسيط	١٤٨ ــ ١٥١
٣٤	١٠	البسيط	١٧٠ ــ ١٧١
٥١	٦	الطويل	٢٣٥ ــ ٢٣٦

القصائد ١١، و١٣، و٢٥، و٣٤، و٥١ قالها الأخطل في المدح. كل هذه القصائد تنتهي دون أن يمس حمار الوحش وقطيعه سوء، إلا القصيدة ٢٥. فكما رأينا كانت نهاية الرحلة مأساوية بالنسبة لحمار الوحش وقطيعه إذ كان الصيادون بانتظارهم وأصابوا منهم الكثير. وسأحاول تفسير ورود هذه النهاية أدناه.

تفسير قصة حمار الوحش عند وهب رومية في كتابه «الرحلة في القصيدة الجاهلية»:

يرى وهب رومية أن قصة حمار الوحش تمكن الشاعر الجاهلي من التعبير عن حالته النفسية وعن صورة الحياة في نفسه[1]. ثم يضيف بعد ذلك:

«فإذا تقدمنا خطوة أخرى في فهم هذه القصة بدا لنا أن الشاعر الجاهلي لا يتوسل بقصته إلى التعبير عن لحظته الحاضرة فحسب، ولكنه يتوسل بها أيضاً للتعبير عن صورة الحياة عامة ــ حياته وحياة الآخرين ــ كما يراها في مرآة نفسه، وعن فهمه الذي يحكم منطق هذه الحياة وموقفه منه. وأستطيع أن أزعم هنا ما زعمته في موطن سابق من أن الشاعر الجاهلي كان يرى أن الصراع هو جوهر الحياة وقانونها الخالد، الصراع بين الأحياء والطبيعة، والصراع بين الأحياء والأحياء.»[2].

ويختلف تفسير أبي سويلم شيئا ما عن تفسير وهب رومية. ففي نظره القضية الأساسية التي يعالجها الشاعر عندما يورد قصة حمار الوحش في قصيدته هي «[...] قضية هجرة القبائل بحثا عن الماء والمرعى أو نتيجة للحروب الدامية التي مزقت القبائل أو كما قلت في حدِيث الثور الوحشي: الصراع مع الطبيعة، والصراع مع الإنسان لكن الشعراء عندما يقصُّون حكاية حمار الوحش يعبرون عن الضعف الذي آلت إليه القبيلة بعد الحروب الدامية، يتمثل هذا الضعف بكثرة الأتن الوحشية وقلة الذكور، بل إن الذكور أضعف من أن تقاوم فحل الحمير أو يكون لها رأي يذكر. ويعبرون عن هذا الضعف أيضاً بهرب القطيع عن

(١) الرحلة في القصيدة الجاهلية، وهب رومية، ص ٢٠٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٤٢.

الماء، وعدم قدرتها على المقاومة والصراع. الحمار الوحشي الصلب الذي يصوره الشعراء هو شيخ القبيلة المطاع، ويعنى الشعراء بوصف الحمار بالقوة والاكتناز، والاكتناز من إمارات الوجاهة والرئاسة، وشيخ القبيلة لا بد أن يكون من الفرسان الذين أثخنتهم جراح المعارك لذلك جاءت صورة الحمار قبيحة فهو مُكدّم الوجه، آثار العض والندوب ظاهرة عليه، ويعرف شيخ القبيلة بأنه مزواج، يتخذ أكثر من حليلة يتعشقهن ويغار عليهن ويصرفهن بعزيمة ماضية، وحكمة سديدة، [...].»[(١)].

في نظري قصة حمار الوحش تشبه إلى حدّ بعيد قصة الشاعر في رحيله إلى ممدوحه. وبالفعل القرابة بين القصتين بديهية وتخالج ذهن السامع أو القارئ بمجرد سماعها أو قراءتها. ولكني أعتقد بأننا نقصر في حق الدور الذي تلعبه هذه القصة في القصيدة إذا ما نحن اكتفينا بهذا التوازي البديهي. فما هو هذا الدور؟

أرى أن قصة حمار الوحش في قصيدة المديح تكون ما يسمّيه نقّاد الأدب المحدثون بالإنشطار[(٢)] (cf. Lucien Dällenbach, Le récit spéculaire, essai sur la mise en abyme, Le Seuil, ١٩٧٧). ففي هذه القصيدة تعكس قصة حمار الوحش قصة الشاعر وتلخصها وتأتي مسبقا بنهايتها في بعض الأحيان[(٣)]. لنر الآن كيف يتجلى ذلك في قصيدة الأخطل المذكورة أعلاه.

القصيدة ٢٥ التي اقتطفنا منها قصة حمار الوحش نظمها الأخطل في مدح يزيد بن معاوية. ويتكون هذا المديح من الأجزاء التالية:

---

(١) الإبل في الشعر الجاهلي، أنور عليان أبو سويلم، ج ١، ص ١٨٥.

(٢) انظر:

Lucien Dällenbach, Le récit spéculaire, essai sur la mise en abyme, Le Seuil, 1997.

[السرد المرآوي، رسالة في الانشطار. لوسيان دالنباخ]

يعرف الكاتب الانشطار في الصفحتين ٥٢ و٧٦ من مؤلفه:

P. 52 : « [...] est mise en abyme tout miroir interne réfléchissant l'ensemble du récit par réduplication simple, répétée ou spécieuse. »

P. 76 : « L'énoncé dont il s'agit n'étant provisoirement envisagé que sous son aspect référentiel d'histoire racontée (ou fiction), il apparaît possible de définir sa mise en abyme comme une citation de contenu ou un résumé intertextuels. En tant qu'elle condense ou cite la matière d'un récit, elle constitue un énoncé qui réfère à un autre énoncé – et donc un trait du code métalinguistique; en tant qu'elle est partie intégrante de la fiction qu'elle résume, elle se fait en elle l'instrument d'un retour et donne lieu, par conséquent, à une répétition interne. ».

Lucien Dällenbach, Le récit spéculaire, essai sur la mise en abyme, Le Seuil, 1997.

(٣) انظر:

Mohamed Bakhouch, «L'onagre dans le dīwān d'al – Ahtal», Arabica, tome XLIX, 3, 2002.

ـ النسيب: من البيت ١ إلى البيت ١٤.
ـ المديح: من البيت ١٥ إلى البيت ٢١.
ـ الرحيل: من البيت ٢٢ إلى البيت ٤٦.

ويتضمن الجزء الأخير قصة حمار الوحش وذلك من البيت ٢٦ إلى البيت ٤٦. وهذه القصة تنهي الرحيل وتنهي القصيدة في نفس الوقت. وظاهرة إنهاء قصيدة المديح بالرحيل موجودة بكثرة في ديوان جرير و الفرزدق.

يبدأ الشاعر في الرحيل وقد تخلص من غرض قصيدته. ففي المثال الذي استشهدنا به، رحيل حمار الوحش الطويل هذا يشكل متابعة وتتمة لرحيل الشاعر.

ولقد رأينا النهاية المأساوية التي آل إليها الحمار وأتنه.فكما وظف الشعراء قصتي الثور الوحشي والحمار الوحشي، يوظف الأخطل في هذه القصيدة قصة حمار الوحش هنا وجعلها تعكس قصته الشخصية وتعبر عن خوفه وشعوره بالخطر. فمصير الحمر يبرز قلق الشاعر وخوفه.

يتكون المديح في هذه القصيدة من دعاء يطلب فيه الشاعر من الله أن يجازي يزيد بن معاوية كما جازى يوسف، وهرون وداود ونوح، ويقول الأخطل في البيتين اللذين يسبقان هذا الدعاء أنه لن ينسى أبدا ممدوحه. ويخاطب الشاعر يزيد في البيت الذي يلي الدعاء، وهو البيت الأخير لهذا الجزء من القصيدة، ويقول له إن عطاياه وهداياه مازالت تصله وإن كان بعيدا عنه.

انطباع القارئ العام عند الاطلاع على هذا المديح هو أن عطاء الممدوح وكرمه الجزل تجاه الشاعر لا يخفف من شعور هذا الأخير بالوحدة وبعداوة الناس ضده. فقيمة عطايا الممدوح وهداياه نسبية، فما يهدد الشاعر يبدو أهم وأخطر من أن يَدرَأه كرم الممدوح. فكلنا يذكر أن الأخطل هجا الأنصار استجابة لطلب يزيد بن معاوية الذي لم يرض بأن يشبب عبد الرحمن بن حسان الأنصاري بأخته أو بعمته حسب الروايات. ولما بلغ هجاء الأخطل الأنصار، جاء وفد منهم إلى معاوية يشتكي هجوم الأخطل عليهم وطعنه في أعراضهم.فوعدهم الخليفة بقطع لسان الشاعر؛ مما أجبر هذا الأخير على الفرار. ولولا تدخل يزيد لعاقبه الخليفة على هجائه.

وبالفعل نرى الشاعر يذكر في البيت السادس عشر من هذه القصيدة، الوحدة والانعزال، ويقول إنه (مستفرد، وحد) ونراه أيضاً يذكر نفيه [يعني فراره خوفا من عقوبة الخليفة الذي جعله يعيش بعيدا عن عائلته و عشيرته] بسبب جرم اقترفه (نفاه عن أهله جرم وتشريد):

جزاك ربك عن مستفرد وحد ... نفاه عن أهله جرم وتشريد

ويضيف في البيت السابع عشر:

مستشرف قد رماه الناس كلهم ... كأنه من سموم الصيف سفود

فهذان البيتان يبنيان التوازي بين قصة الشاعر وقصة حمار الوحش وأتنه. فرمي الناس للأخطل وانعزاله ووحدته كلها عناصر تذكرنا بمشهد الصيد في نهاية القصيدة. فقضية الأنصار التي يلمح إليها الشاعر في البيتين السادس عشر والسابع عشر، تسلط ضوءا جديدا على بنية القصيدة، إن كانت أصلية، إذ يمكن تفسيره بالوضعية التي كان يوجد فيها الأخطل بعد هذا الحادث. فإنها القصيدة بالرحيل يعطي الشاعر الفرصة للتعبير عن وحدته ونفيه كما أن نهاية الحمر الوحشية المأساوية تمكنه من التعبير عن حصره وخوفه من كل المكاره التي يمكن أن تصيبه من جراء هجائه للأنصار.

قصة هذا الحيوان في شعر المديح إذا ليست مجرد استطراد ولا مجرد وصف لحيوان من حيوانات الصحراء يتيحان الفرصة للشاعر لتبيين قدراته ومهاراته وإنما هي حكاية تعكس وتلخص قصة الشاعر في طريقه إلى ممدوحه، فالماء هدف حمار الوحش وهو هدف الشاعر كذلك، كلاهما يرحلان بحثا عنه. وخير دليل على ذلك تلك الكنايات والاستعارات والتشبيهات التي تنتمي إلى حقل دلالي ومعجم لغوي له علاقة بالماء، كما رأينا ذلك سابقا، والتي يستعملها الشاعر لنعت عطاء الممدوح وجوائزه.

خاتمة :

حدّدت في بداية هذا البحث الإطار الذي يندرج فيه موضوعه، وبينت أن قصيدة المديح تنشئ عملية تبادل بين الشاعر وممدوحه، منطلقا من تعريفي ابن قتيبة وابن رشيق، ومعتمدا على تحاليل مارسيل موس في كتابه عن العطاء. وكرست بعد ذلك بقية هذا العمل لتسليط الأضواء على الدور الذي يلعبه الماء في قصيدة المديح، وخاصة في الجزأين اللذين يخصصهما الشاعر لسرد رحيله والإثناء على ممدوحه، معتمداً، كنموذج، بعض المدائح لثلاثة من أبرز شعراء العصر الأموي.

بيّنت في النقطة الأولى أنّ الشاعر يستعمل في كلامه عن كرم ممدوحه وهباته الجزلة معجما لغويا وحقلا دلاليا يتعلقان بالماء. وأشرت إلى أن وجود الماء بكثافة في هذا الجزء من القصيدة يتناقض مع انعدام وجوده في الرحيل. وهذا التناقض يعزز و يقوي الوحدة العضوية التي تربط بين هذين الجزئين في قصيدة المديح.

انتقلت للحديث بعد ذلك عن الفضاء لكونه أحد المكونين الأساسيين للرحيل وأوضحت أن أول خاصياته وأهمها تأتي عبر الأسماء التي ينعته بها الشعراء والتي تشكل نواة البرنامج السردي المتعلق به، فتجعل منه شخصا معارضا يقف حاجزا أمام الشاعر وأمام تحقيق مبتغاه.

و من ضمن حيوانات الصحراء التي وصفها الشعراء مرارا في هذا الجزء من قصائدهم وسردوا قصصها، اقتصرت في الفقرة التالية على إبراز دور القطا وأشرنا إلى أن قدرته على الهداية، وخصوصا سعيه الدائب وراء الماء في القيظ والهاجرة لكسر عطش صغاره،

لهما وظيفة في القصيدة، إذ يعبر الشعراء من خلال قصة هذا الطائر بكيفية مجازية عن حاجتهم.

وتابعت بحثي بدراسة المكون الثاني للرحيل وهو المطية. فركزت على ظاهرة نفي الجنس المؤنث في الناقة التي يركبها الشاعر في رحيله وعلى وصفه لانحطاط قواها، وأشرت إلى أن هذين العنصرين يؤهلانها لتكون أضحية يقدمها الشاعر لممدوحه ليجبره على المشاركة في عملية التبادل التي تنشئها قصيدة المديح بينهما.

تناولت بعد ذلك بالدراسة قصتي الثور الوحشي وحمار الوحش وبينت دوريهما في رحيل قصيدة المديح، معتمدا على بحوث أبرزت البعد الديني والميثولوجي للقصة الأولى، والبعد الأدبي للقصة الثانية.

وهكذا فلقد كانت معالجتي لكل هذه المواضيع تصبو إلى التركيز على أن المعاني والموتيفات والقصص التي يأتي بها الشعراء في رحيل قصيدة المديح ليست مجرد أوصاف غرضها الأول إثبات قدرة الشاعر ومهارته في صنعته. فما حاولت أن أبرهن عليه وأن أوضحه، هو أن لكل هذه العناصر وظيفة ودلالات تحكم ربطها إحكاما وطيدا بغرض القصيدة التي توجد فيها.

المصادر و المراجع :

ــ أسماء الشهور في العربية ومعانيها، دراسة فيلولوجية تاريخية، أنيس فريحة، بيروت، دار العلوم للملايين، ١٩٥٢م.

ــ الإبل في الشعر الجاهلي دراسة في ضوء علم الميثولوجيا والنقد الحديث، أنور عليان أبو سويلم، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨٣م.

ــ «التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي»، إبراهيم عبد الرحمن،، فصول، مجلة النقد الأدبي، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل ١٩٨١م.

ــ الحيوان، الجاحظ، (مجلدان)، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٧م.

ــ الرحلة في القصيدة الجاهلية، وهب رومية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٢م.

ــ الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تح: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م.

ــ العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق،تح: محمد قرقزان، دمشق، مكتبة الكاتب العربي، ط٢، ١٩٩٤م.

ــ ديوان الفرزدق، الفرزدق، تح: مجيد طراد، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٢م.

ــ شرح ديوان جرير، جرير، تح: تاج الدين شلق، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٣م.



ـ شعر الأخطل، الأخطل، تح: الأب انطون صالحاني اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٨٩١م.
ـ شعر نصيب بن رباح، نصيب بن رباح، تح: داود سلوم، بغداد، مكتبة الأندلس، ١٩٦٨م.
ـ «محاولة تفسير مظهر من مظاهر القصيدة الجاهلية: قصة الثور الوحشي وتفسير وجودها في القصيدة الجاهلية»، عبد الجبار المطّلبي، مجلة كلية الآداب لجامعة بغداد، العدد ١٢، حزيران، ١٩٩٦م.
ـ لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٠م.

مراجع باللغات الغربية :

- Lucien Dällenbach, Le récit spéculaire, essai sur la mise en abyme, Le Seuil, 1997.
- Encyclopédie de L'Islam, nouvelle édition, article « Raḥīl ».
- R. Jacobi, «The camel – section of the panegyrical ode», Journal of Arabic Literature, XIII, Leiden, Brill, 1982.
- Marcel Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in Sociologie et anthropologie, Paris, Quadrige/PUF, 1985, 9e édition.
-André Miquel, La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales et Mouton éditeur, 1980.
-S. Pinckney Stetkevych, « Pre – Islamic and the Poetics of Redemption Mufaḍḍalīya 119 of ‘Alqamah and Bānat Suād of Ka‘b b. Zuhayr », in Reorientations/Arabic and Persian Poetry, Indiana, University Press, Bloomington and Indianapolis, 1994.
-Mohamed Bakhouch, «L'onagre dans le dīwān d'al —— Aḫṭ→al», *Arabica*, tome XLIX, 3, 2002.

وسطية الإسلام في النقد والجدال

أ. د. بكري شيخ أمين(*)



للرجل الفاضل والمتعلم أدبان: أدب درس، وأدب نفس.

ولا تكتمل شخصية الإنسان إلا بهما معاً.. فأدب الدرس وحده، دون أن يرافقه أدب النفس غير مجد، بل غير مفيد، فالعلم الذي استوعب علوم الأولين والآخرين لن يفيد أحداً من علومه إنْ لم يقترن علمه بأدب النفس.

كم رأينا علماء كباراً في العلوم الطبيعية، أو الرياضية، أو الفقهية، أو العلوم الإنسانية، أو اللغوية، أو النحوية، أو الأدبية، أو غيرها، وكانوا سيئي الخلق مع أسرهم من زوجات وأبناء وبنات، أو مع جيرانهم، أو مع من يتعاملون معهم، أو مع من يتعلمون على أيديهم.. إن مثل هؤلاء الناس لن ينتفع منهم أحد، ولن يمدح سلوكهم إنسان، ولن يحترمهم قريب أو بعيد؛ لأنهم فقدوا العنصر الثاني من المعادلة، وهي: أدب النفس.

ولو كان محمد بن عبد الله، وهو رسول من الله، ومبلغ لرسالته، والذي نزل عليه القرآن، ونزل عليه أمين وحي الله جبريل.. لو كان فظاً، غليظ القلب، خشن الطباع، سيئ المعاملة، لانفض عنه أتباعه، ولكفر به الذين آمنوا بدينه، ولزالت رسالته من الوجود.

إن فظاظة المعاملة، وسلاطة اللسان، وقسوة القلب، وتجهم الوجه، وسوء المعاملة، منفرة للقريب والبعيد، مبعدة للناس عنه، حتى لو كان صاحبها أعلم من في الأرض.

أما أدب النفس: ففيه معان شتى.

أولها: الرفق واللين، فما كان الرفق في شيء إلا زانه، وما خلا من شيء إلا شأنه.

(*) عضو اللجنة العالمية للغة العربية

وثانيها: حلاوة اللسان، وبشاشة الوجه.. واللسان الحلو جلاب لكل مودة، مقرب لكل بعيد، مُدْنٍ لكل قاص.. وأما العبوس فهو أول طارد لكل قريب ورفيق وجار.

جرب أن تكشر وجهك، وتحملق عينيك في وجه طفل عمره سنة واحدة أو سنتان.. وانظر إلى تعبيرات وجهه.. حتى لو كنت أباه، أو أمه، أو أخاه، أو أخته..

يتأمل الطفل في أول الأمر سحنتك، ويتعجب من منظر وجهك.. ثم يعود إلى ذاكرته، ويقارن بين ما اعتاد أن يراك عليه.. وبين الحالة التي أنت فيها الآن.

بعدها تبدأ ملامح وجهه بالتغير، ويظل ينظر إليك.. وأنت على تلك السحنة.. وفجأة يعلو صوته بالبكاء، وتظهر عليه علامات الرعب والخوف، ويشيح بوجهه عنك، ويهرب من أمام وجهك، ويلتجئ إلى أقرب الناس إليه.. وكأنه يحتمي به منك.. هذا مع طفل صغير.. تأمل تكشيرات سحنتك، وخاف منها ومنك. ولا تظنن أنه سيعود إلى أحضانك ولو كنت أباه، أو أمه، أو أخته، أو أخاه.. إلا إذا مر زمن طويل، ومسحت تلك الهيئة المخيفة من ذاكرته مع الأيام.. كذلك الأمر مع اليافع والشاب والتلميذ والمتعلم والناس البعداء الآخرين؟

في الأثر: أن هناك شاعراً حكيماً علّم ابنه الطريقة المثلى لمعاشرة الناس ومحادثتهم فقال:

أبنــــيَّ! إن البِــــرَّ شـــيءٌ هـــيِّنُ وجــــهٌ بــــشوشٌ، وكـــلامٌ لـــيِّنُ

عالم دون أخلاق:

أعرف رجلاً أوتي حظاً كبيراً من العلم، بل قد يكون أكثر تفوقاً من الكثيرين أمثاله، له قلم سيال، يكتب المقالات، والنقد، والتحليل، وكان في مقام رفيع، يستطيع به أن يضر وينفع، ويحول من شاء إلى ما شاء.. لكنه كان سليط اللسان، شرس الطباع، كثير اللعن، دائم الشتم، والنقد، والسباب.. ساخطاً على الحياة وقوانينها، ذاماً للدنيا التي ترفع الصغير، وتسفل الكبير.. ـ وكأنه كان يعني نفسه ـ.

لم أجده في يوم من الأيام مصاحباً أحداً، أو داعياً شخصاً إلى داره، أو مدعواً إلى بيت صديق أو قريب، أو محب، أو محبوب.. كأنه المجذوم الجربان... لا يقرب، ولا يقرب.. ويشهد الذين يعرفونه بعلمه وسعة اطلاعه، ولكنهم يقرنون دائماً شهادتهم بعلمه بسوء سلوكه مع الناس، وكثرة انتقادهم وذمهم إن أحسن الناس أو أساؤوا.

سألته ذات يوم عن سبب هذا الجفاء بينه وبين الآخرين فقال: إن لم أخفهم فلن يخافوا مني، وإن لم أرعبهم فلسوف يتجرؤون ويخالفون أوامري، ويحسبون أني واحد منهم ولست رئيساً عليهم.. إن لم أكن ذئباً أكلتني الذئاب..

ودارت الأيام... وخرج صاحبنا من الوظيفة متقاعداً.. وكنت أراه يمشي على رصيف، فإذا ما رآه أحد زملائه، أو معارفه، أو طلبته... هرب بسرعة إلى الرصيف الآخر تحاشياً

من مواجهته، أو الحديث معه، أو سماع شكواه، أو نقده وذمه لكل شيء على الدوام. ثم سمعت أنه استطاع أن يسافر إلى بلد بعيد، وبعدها لم أعد أعرف شيئاً عن أخباره.

أعود فأقول: إن الرجل الكامل هو الذي يتحلى بأدب الدرس وأدب النفس معاً.

فإذا هما اجتمعا لنفس حرة بلغت من العلياء كل مكان.

أدب النقد والجدال:

في يوم من الأيام كنت في ضيافة عالم من سلالة الأنصار، وكان هذا الرجل صاحب مجلة أدبية أنشأها سنة ١٩٣٦ للميلاد اسمها المنهل. وسألته أسئلة شتى، كان من جملتها رأيه في النقد، وخطته في الكتابات المنقودة، وكيف يتصرف مع ناقديه ومنقوديه، بل كيف يجب أن يكون التصرف المثالي في مثل هذه الأمور...

تحدث الرجل طويلاً عن هذا الموضوع، وبقي في ذهني تشبيهه الناقد بلابس النظارة، زجاجتها الأولى بيضاء، وزجاجتها الثانية سوداء. فإن كانت الاثنتان بيضاوين ظهرت الدنيا بيضاء ناصعة، وإن كانت الزجاجتان سوداوين ظهرت الدنيا سوداء معتمة، وهذا خلاف الطبيعة في كلا الأمرين. فالدنيا فيها الأبيض والأسود، والجميل والقبيح، والحسن والسيئ.. كذلك الناقد يجب أن يرى المنقود بالنظارتين، ينظر بالسوداء ليرى المثالب والمآخذ، وينظر بالبيضاء ليرى المحاسن والجماليات، ويبقى الأهم من هذا كله: وهو: اللفظ المهذب، والقول الطيب، والموضوعية التامة، والميزان القويم، والحكم الرشيد.

وأضاف يقول: كثيرون في بلدنا وفي العالم العربي ينقدون، ويرون في النص المنتقد رأياً يخالف رأيهم، بل قد يرون عكس ما يقوله الكاتب والأديب، ولكنهم في نقدهم يتخلقون بالأخلاق العالية، وبأدب النقاش والحوار، فلا ينزلقون إلى ما تنزلق إليه بعض الفئات ممن لا خلاق لهم، ولا علم، ولا حجة دامغة... فيتخذون القدح والشتم وسيلة لتلميع أسمائهم، وتخويف الآخرين منهم... ولا أريد أن أسمي لك بعض هؤلاء الناس حتى لا نقع بمغيبة أحد.. ولسوف تعرفهم وتراهم على صفحات الجرائد والمجلات والمنتديات والمجتمعات هنا وهناك.

جدال بين الزيات والأثري

.... وضرب لي مثلاً بالنقاش الدائر بين الشيخ بهجت الأثري العراقي والأديب المصري أحمد حسن الزيات على صفحات مجلة الرسالة في موضوع (مأساة الشاعر وضاح اليمن).

كان المرحوم أحمد حسن الزيات يتبنى أسطورة وضاح اليمن، ويبني على هيكلها موضوعاً أدبياً، لا أحلى منه ولا أجمل، وكان الشيخ محمد بهجت الأثري رحمه الله يرد

عليه، وينكر الأسطورة من أساسها... وطالت المناظرة بين الرجلين الكبيرين، وتعدد الأخذ والرد، وانتصر فريق لهذا، وفريق لذاك، ثم جمعت أقوالهما في كتيب، تشعر وأنت تقرأه أن كلا الرجلين يسكب العطر والاحترام لصاحبه، في كل سطر أو في كل مقال.

جدال بين الجاسر والأنصاري

ومرت الأيام، وانتقل الشيخ الأنصاري إلى جوار ربه ورحمته، ووقعت فيما وقعت على مصداق قولة الشيخ الأنصاري عن الأثري والزيات ممثلة في رجل اسمه حمد الجاسر، ويلقب بعلامة الجزيرة.

كنت أجتمع صباح كل يوم أحد في بيروت في العقد السابع من القرن الماضي في منزل الدكتور إحسان عباس ومعنا المرحوم أنطون صادر صاحب مطابع صادر المشهورة والشيخ حمد الجاسر، ونظل في نقاش وحديث علمي إلى الظهر، ثم ينصرف كل منا إلى منزله.

سألت الشيخ حمد عن خلافه مع المرحوم الأنصاري، وعن قصة جيم جدة، والنقاش الذي استمر بينهما عاماً أو يزيد على صفحات الجرائد.. وكان الشيخ حمد يجيز ضم الجيم وفتحها وكسرها، ولكن الشيخ عبد القدوس الأنصاري ما كان يجيز سوى ضمها فقط...

قال الشيخ حمد: منزلة الشيخ الأنصاري في نفسي، لست بحاجة إلى أن أتحدث عنها، فأنا أعترف بفضله عليّ، إذ كان أول من أتاح لي فرصة نشر بعض آرائي، بل ظل مشجعاً لي، حيث أفسح لي مجلته لكل ما أكتب، بل كان يدفعني في كثير من الأحيان إلى الكتابة في موضوعات لم أفكر بها... ولهذا جعلني أطرق نواحي فكرية كان السبب في أن أتعمق في دراستها.

واعترف الشيخ حمد بأن جفوة مؤقتة حصلت بينه وبين الشيخ عبد القدوس في موضوع جيم جدة، وعلل سبب الجفوة بأنها تنشأ بين متعاصرَيْنِ ممن تجمعهم مهنة واحدة. وأضاف الشيخ حمد قوله: أنا أعتبر تلك الجفوة لا تعدو أن تكون خلافاً في بعض الآراء، لا تصل إلى درجة البغضاء والكراهية، أو تدعو إلى التقاطع... وكان يلح على أن الخلاف صورة مما يحدث بين متعاصرَيْن شريكَيْنِ في حرفة واحدة من حرَف الأدب.

ومما قال: يبقى الأنصاري أقدر مني وأعرف، وهو أستاذي، وأنا تلميذ في المعهد السعودي بمكة، وأعترف له بالفضل... إلا أنني آخذ عليه وعلى غيره بعض المآخذ، كما يأخذ هو وغيره عليّ بعض المآخذ، فالكمال لله وحده، والعصمة لأنبيائه. وأحمد الله أننا قد تصافينا، وزال ما في نفوسنا من تأثر، ولم يرحل أحدنا من هذه الدنيا الفانية وفي قلبه ضغينة على أخيه.



هذا اللون من النقد والجدال يفعله الكبار من العلماء.

أما الصغار فيثيرون حرب داحس والغبراء من أجل أمور صغيرة، لا تقدِّم ولا تؤخِّر.. فإذا كان مجتهد أو دارس يرى في دراسة نص ما وجوبَ النظر إلى شخص الأديب وحياته، والظروف التي دفعته إلى تدبيج نصه، ومن ثم إلى دراسة الأثر ذاته... ويرى ناقد آخر وجوب عدم الالتفات إلى حياة الكاتب أو الشاعر وظروف ومناسباته، والاكتفاء بتحليل النص دون سواه، ودون أي مؤثر آخر... حينئذ تقوم قيامة المخالف، فيسلق الطرف الثاني باللسان الحاد، ويتهمه بالجهل، وقد يتهمه بعقله أو بسلوكه، وقد يتطور السباب إلى معتقداته، وإلى أشياء ما أنزل الله بها من سلطان.

وما مشكلة الحداثة، ومشكلة الشعر الحر، ومشكلة الشعر المنثور، والنثر المشعور، ومشكلة البنيوية، والتشريحية، ومشكلة التحليل، والتفكيك، وما رواء التفكيك، وموت المؤلف، وسواها من المشكلات، وما يدور فيها من كلام لا يرضاه الله ورسوله والخلق الرفيع عنا ببعيدة.

هذه المواقف المتشنجة تملأ صحفنا وفضائياتنا ومجالسنا في هذه الأيام، وهي ليست مقصورة على بلد آخر، إنما هي بلاء مستشر في معظم الأقطار والبلدان.

جدال السلف من العلماء

أذكر أني قرأت يوماً قصة خبر الإمام الشافعي ــ رضي الله عنه ــ أنه ذهب إلى العراق مدعواً، ووصل بغداد، وزار عند صلاة الفجر ضريح الإمام أبي حنيفة النعمان ــ رضي الله عنه ــ في الأعظمية، ففرح الناس به، وأحبوا أن يصلوا وراءه مقتدين، ليكون لهم الثواب والشرف الكبير.

وتقدم الإمام الشافعي، وأمَّ الناس، ولكنه لم يقنت في الركعة الثانية ــ كما هو مذهبه المعروف ــ فسأله الناس بعد الصلاة: أنسيت يا حضرة الإمام أم عدلت عن القنوت؟ فقال رحمه الله تعالى: لم أنس، ولم أعدل عن القنوت، ولكني فعلت ذلك احتراماً لهذا الإمام صاحبِ المقام الذي لم يثبت عنده قنوت الفجر.

وكثيراً ما كان الإمام الشافعي يردد: كلامنا صحيح ويحتمل الخطأ، وكلام غيرنا خطأ ويحتمل الصواب.

وكان الإمام أبو حنيفة يردد: هذا أحسن ما جئنا به، ومن جاء بأحسن ما جئنا به فهو الأفضل.



أدب النقد والجدال في الإسلام

والقرآن الكريم مفعم بآيات أدب الجدال، وفي السيرة النبوية أن رسول الله ﷺ شجت وجنتاه في غزوة أحد، وكسرت رباعيته، ودخل المِغْفَرُ في رأسه.. وبدأ أحد المجاهدين يسب قريشاً.. فانتفض الرسول وجراحه تسيل فأسكته، وراح يقول: اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون.

وفي مرة جذب أعرابي بردائه ـ عليه السلام ـ جذبه شديدة حتى أثرت في عنقه، وقال: احمل لي على بعيريَّ من مال الله الذي عندك، فإنك لا تحمل لي من مالك ومال أبيك فلم يغضب عليه السلام، ولم يزد على أن قال: المال مال الله، وأنا عبده، ويُقاد منك يا أعرابي ما فعلت بي. فقال الأعرابي: لا. قال النبي: ولِمَ؟ قال: لأنك لا تكافئ السيئة بالسيئة. فضحك النبي عليه السلام، ثم أمر أن يُحمل له على بعير شعير، وعلى الآخر تمر.

تلك هي سمات الوسطية الإسلامية في النقد والجدال، وفي معظم الأمور، وتلك هي آدابه ومقوماته، وتلك هي الوسطية التي دعا إليها هذا الدين الحنيف. وأكرم بها من دعوة ومنهاج وسلوك.



مفهوم الشورى في الإسلام

محمد خالد عمر(*)



مواقف كثيرة طرحت، وآراء متعددة قدِّمت حول مفهوم الشورى في الإسلام، منها ما كان توصيفاً مثالياً للمفهوم، ومنها ما كان رفضاً عاماً له، وقد مَلأت الدراسات السياسية منذ بداية عصر النهضة على الأقل بكلا الموقفين، فمن الدارسين من عرض الشورى كنظرية إسلامية بديلة عن نظرية الديمقراطية في الحكم، ومنهم من رأى في الشورى مفهوماً فضفاضاً وقوالب تقليدية لا تتناسب مع نظام الحكم اليوم، ومنهم من أسقط مفهوم الشورى من حساباته بإعلانه فصل الدين عن الدولة ولم يعد من المفيد بعدها دراسة مفهوم ديني في دولة لا تعترف بالدين مصدراً أساسياً من مصادر التشريع، وقوةً دافعةً للمجتمع، ومنهجاً أخلاقياً ورؤية خاصة لتداول السلطة، ونحن إذ نحاول اليوم دراسة هذا المفهوم فإننا لا ندرسه، بأي من الموقفين، وإنما أن نعطيَه حقه فلا نضخمه ولا ننفيه. لذلك يتوجّب علينا تقديم ما يشبه التعريف العام الأولي لمفردة الشورى، ومن ثم الانتقال إلى الوظيفة التي جاءت من أجلها فالمفردة مفردة قرآنية بامتياز ولا يمكن أن تكون قد وردت نافلة أو حشواً في النص الإلهي، والقرآن الكريم كما نعلم كتاب مقدس بذاته جمعاً وتفصيلاً متحرك بفهمنا له.

(*) عضو اتحاد الكتاب العرب

تعريف الشورى:

الشورى مفهوم إسلامي أصيل بلغة عربية مبينة، وهي مفردة ذات مدلول استشاري، ودعوة صادقة صريحة لتداول الرأي والاستفادة من كل آرآء الأمة من أجل الوصول إلى حالة يرتقي فيها الموقف أخلاقياً ليلتقي مع غاية الإسلام، ويعمم الشعور بالمسؤولية.

لكن الشورى القرآنية هي عبارة عن أراء يطلبها الأعلى من الأدنى، ولأنها كذلك فإن ممارستها ونتائجها مرتبطة بمدى الاستعداد النفسي لطالبها، ومدى استجابته لقبولها، وقدرته على مناقشة ما يطرح بها، أو الأخذ بمحتواها، فهي قد تفضي إلى حالة من الإيجاب قد تتوافق مع رغبة طالبها، أو يقتنع بمعالجة مسألة بعينها ناتجة عن حادث طارئ، وهنا يتطلب الأمر بحق سمواً أخلاقياً، وليس مجرد استعداد نفسي.

الشورى في الإسلام.

لما كانت الشورى مدلولاً يدعو للمشاركة الجماعية كل حسب قدرته وفاعليته، ولما كان الدين بشكل عام قد وجد أصلاً من أجل الإنسان ولخدمته، والأخذ بيده لتكوين مجتمع يَعمرُ الأرضَ، وتنظِّمُ علاقاته روحٌ حضارية أخلاقية. فإن الإسلام يلتقي بسموه، وغاياته الفاضلة مع كل الدعوات التي تدعو لمحورية الإنسان، وتنشد العدل، وتسعى لتطبيقه بوسائل فاضلة. لأن الغاية الفاضلة لا تقبل وسيلة هابطة لتحقيقها.

وبما أننا في هذا المقال نتكلّم عن الشورى في الإسلام فعلينا أن نتذكّر أنّ الإسلام كديانة جاء برسالة كاملة عقدياً وعبادياً وتشريعاً، ودعا لتنظيم أسس الحياة المجتمعية الأخلاقية بشكل إنساني خاص فلم يسقط من مشروعه تجارب الآخرين ولا مرجعيات الأقوام الأخلاقية، بل ثبّت ما هو فاضل منها، ورفض ما يجب أن يرفض، وشذّب ما كان بحاجة إلى تشذيب. لقد امتدح البيان القرآني مبدأ الشورى، وامتدح من مارسها من المجتمعات السابقة. فأورد ربنا جلّ جلاله قصة ملكة سبأ التي طلبت الاستشارة العاجلة من قومها الممثلين بالملأ من حولها، وأعلنت استعدادها التام لسماع الاستشارة، وتوقيف أي إجراء يتعلق بالأمر المطروح قبل سماع رأي الملأ فيما هو معروض. قال ربنا جلّ وعلا على لسان الملكة: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْراً حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ (النمل:٣٢) ﴿قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ (النمل:٣٣) ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (النمل:٣٤). وهكذا نقرأ في الآيات المتقدّمة، وما بعدها إلى آخر هذا الحوار ما يدلّ دلالة واضحة على خلق حواري استشاري حضاري تمتّعت به الملكة الممدوحة قرآنياً، كما نقرأ في هذا المشهد حواراً رائعاً تم بين الملكة ومن حولها من الملأ يبيّن صورة المجلس والطريقة التي قدّمت فيها الآراء، إذ أتبع الملأ رأيهم بإعلان التزامهم بالقرار الذي ترتئيه، وعدّوا ذلك أمراً نافذاً.

إنّ هذا الإخبار الذي أورده القرآن الكريم كميزة فاضلة خصّ بها «الحكم الشوري، والملأ، وجعلها فضيلة من فضائل ذي الشأن»، مثنياً على حكمة الملكة ووعيها كان دعوة وعبرة في آن معاً. قال ربنا جلّ جلاله على لسان الهدهد ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ **كُلِّ شَيْءٍ** وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (النمل:٢٣)، ولقد رأينا في تركيب «**كل شيء**» هنا ثناء على الملكة التي جمعت الصفات التي يجب أن يتمتع بها الحاكم الإنسان من وعي، وحكمة، ورويّة، وحنكة، وهمة وأناة، كما قدّم المشهد العام التزام الملأ برأي الملكة التي أوتيت من كل شيء، أما بالنسبة للمملكة فإن الوصف جاء كناية عن الاستقرار والالتزام والسويّة الحضارية التي وصلت إليها هذه المملكة «ملكة، وملأ، وشعباً».

أمّا الصورة الثانية للشورى فهي ما قدّمه البيان القرآني في موقف سابق ودولة أخرى حيث كان لديها ملأ، وقد طلب ملكها العون والإفتاء في أمر حادث جاء طارئاً فأهمه. قال ربنا جل جلاله عن ملك مصر يوم رأى الرؤيا التي خشي منها وهاله مشهدها: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ (يوسف:٤٣). وهكذا لم نلحظ أنّ الآيات المتقدّمة قد خصّت الشورى بقضية سياسية تخص تداول السلطة، كما أنّ البيان الإلهي لم يشر لا من قريب، ولا من بعيد إلى إلزامية الشورى، ولا إلى الطريقة التي تحقق تنفيذ هذا الفعل، وإنما ترك الأمر مفتوحاً وعاماً، كما ترك خيار القيام به مرتبطاً بالثناء لأنها ميزة ممدوحة، ومن اتبعها كان ممدوحاً أيضاً، فهي إذاً ليست أمراً واجب التأدية، كما أنها ليست أمراً منهياً عنه، وإنما هي فعل من قام به مدحه ربه، ومن تركه فهو غير آثم، وإنني لا أقلل هنا من مدح الله جل جلاله للأمر المتقدم، ولكني أقول: إن القرآن الكريم امتدح التصرف الجيد الذي يفضي إلى العدل في كل أمر، وذم الموقف الخاطئ أو التصرف الظالم أياً كان متّبعه ملكاً كان أم فرداً. فالملك العادل ممدوح سواء استشار أم لم يستشر، والملك الظالم مذموم سواء استشار أم لم يساشر، لأن طاغية والطاغية مذموم دوما ومذموم أكثر عندما يتحوّل إلى طاغوت يفرض نفسه إلها متبعاً.

من هنا نستطيع القول: إن الاستشارة فضيلة لأن الله جلّ جلاله لا يمتدح رذيلة أو نقيصة، وربنا لم يطرح تشريعاً خاصاً بالحكم علينا اعتماده، علماً أننا لو بحثنا في النص الإلهي عن الشورى كمفهوم، ومفردة فإننا سنجد أنها وردت في النص القرآني بشكل واضح وجليّ مرتين، وفي المرتين كان الورود يأتي، إمّا على شكل دعوة لرأس الهرم في السلطة لاعتماد الشورى كمبدأ عام دون أدوات أو آليات للتطبيق ودون تفصيل، أو على شكل مدح للمجتمع الذي يمارس هذه الفضيلة ففي (آل عمران:١٥٩) جاءت على صيغة الأمر ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران:١٥٩).

وفي المرة الثانية فقد وردت في السورة التي أخذت تسميتها من المفردة ذاتها ﴿وَالَّذِينَ

اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (الشورى:٣٨). ففي هاتين الآيتين تظهر صيغة الشورى للتعامل بين الحاكم والرعية كدعوة صريحة للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، ولخلفائه من بعده لاعتمادهم مبدأ الاستشارة. أو هي دعوة للمجتمع لاعتماد الشورى في أمورهم، وقد جاءت الدعوة على صيغة مدح للذين استجابوا لربهم، وكان أمرهم شورى بينهم. ولمجرد ورود هذه المفردة في النص الإلهي أعطى لبعض الدارسين الحق في أن يقدّموا آراءهم الديمقراطية بناء على ذلك، وبدأوا يحملون النص أكثر مما يحتمل، ويبنون تصوراتهم على مجرّد ورودها في النص الإلهي أو النسب إليه.

غير أن جميعنا يدرك أنّ مجرد ورود المفردة بشكل صريح أو دلالي في النص الإلهي على الصور التي قدّمنا لا يعطيها سمة المنهج ولا يبوؤها مرتبة النظرية، كما أنه لا يمنحها صفة الإلزام والالتزام بها. ناهيك عن أنها في المرتين لم تكن قد وردت في مقام اختيار وتنصيب الملك أو محاسبته.

فهي إذاً ليست نظريةً للحكم، ولا مفهوماً سياسياً مرتبطاً به لكنّها بالتأكيد دعوةٌ فاضلة لتكوين خلق استشاري يدعو للتفاضل بين رأي حسن، ورأي أحسن، وقد فهمنا الشورى على هذه الصورة الأكثر وهجاً، والتي قدّمها ربنا في بيانه يمتدح أهل اللب والحكمة والمحاكمة يقول جل جلاله: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾(الزمر:١٨)، هذا الكلام يخصّ كل عاقل من كلا الطرفين حاكماً كان أو محكوماً.

إذاً الشورى القرآنية كما وردت ما هي إلا دعوة دافئة لتقديم الرأي، وترغيب في الممارسة، وإخبار يخصّ حالات بعينها جاءت تهزّ كيان العرش فلجأ صاحبه إلى طلب الشورى للخروج من مأزقه الذي وقع فيه. وهذه الإخبارات جميعها لم تشر إلى وضع العرش من الناحية الدستورية والقانونية، ولا إلى المرجعية المختصّة المعتمدة في وجوده وأموره، كما أنها لم تشر إلى حالة الأمير، ولا إلى كيفية تنصيبه أو مدى صلاحياته الدستورية، ومتى تختار الرعية أو الملأ بديلاً عنه، أو متى يحق لها محاسبته إلخ. والذي يجيد فعل القراءة يستطيع أن يحدّد المجال الحيوي المتاح الذي تتحرك فيه الشورى، والذي يتمثل بالملأ الموجود المحيط بالملك، والذي ما عرفنا عنه إلا حقيقة وجوده، فنحن لا يمكن أن نناقش وجوده من ناحيتي النفي والإثبات، وإنما يمكننا أن نناقش الملأ ذاته بكيفية وجوده، وفاعليته ومستوى تمثيله للشعب، وهل جاء هذا الملأ أو المجلس الاستشاري بطريقة الانتخاب أم الاختيار أم بشكل مفروض؟، كما يمكننا أن نتساءل عن مفهوم الشعب في تلك المجتمعات ومفهوم المواطنة، وحقوق المواطن وواجباته. كل هذه التساؤلات لم يقدّم القرآن الكريم توضيحاً عنها، كما لم يقدم أجوبة لها. فقط قدّم لنا وثيقة وجود الملأ الذي يحيط بملكة سبأ

وملك مصر ولجوء الملكين إلى طلب العون في أمور أهمتهما، وبدت كأنها مخيفة ومستعصية على الفهم والمعالجة.

هذه الجولة المعرفية التي قمنا بها لقراءة مدلول الشورى من النص القرآني تدعونا لمتابعة مناقشة المدلول من خلال السنة النبوية الشريفة لذلك فإننا سنعمد لقراءة فترة قيادة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم لدفة الحكم، وقيادة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم من بعده.

إثر نزول رسالة الإسلام، وبعد تكوين الدولة الأمة الحديثة وقيادة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم لهذه الأمة المكوّنة لم نلحظ أي استشارة تتعلق بالحكم ووظائفه، وإنما اقتصرت الاستشارات على بعض القضايا التعليمية. ومرد ذلك لأمرين:

الأول: مكانة رسول الله صلى الله عليه وسلم عند أصحابه، والتي جاءت من إيمانهم الكامل بعصمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم:٤). والدليل على ذلك ما وردنا من موقف لصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في أكثر من موقف استشاري كان يطلبه رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصحابه، أو عند قيامه بعرض أمر يريد أن يعرف رأي أصحابه حول فقد كان يأتي تساؤل الصحابة رضوان الله عنهم «أهو الوحي أم الرأي والمشورة؟ حتى إذا جاء جواب النبي الكريم بنفي الوحي عن المسألة بادروا إلى إبداء الرأي».

الأمر الثاني: قلة الخبرة في التجربة السياسية لدى صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في قيادة مجتمع متكامل له نظمه وتشريعاته ومشروعه وأهدافه. بالرغم مما وردنا عن تجربة قريش في حكم مكة المكرمة، والتي كانت أشبه بالحكم الجماعي، وقد تمثّل ذلك في مجلس دار الندوة، وفي حلف الفضول، وما وردنا عن وثيقة المدينة في التعامل المجتمعي وحفظ حقوق الرعية. غير أن تجربة مكة لم تكن مكتملة وما كان لها أسس ضابطة ووثيقة المدينة كانت تخصّ التكوين المجتمعي، ولا تخص السلطة، فضلاً عن حرص المؤمنين على التعلّم من الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الحاكم الفعلي طيلة أيام حياته.

من هنا لم تخرج الشورى في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده عن مفهومها الذي قدمنا من خلال الصور التي وردت في القرآن الكريم، ولم يقدّم الإسلام طريقة أو منهجاً خاصاً يأمر أتباعه باتباعه. ففيما يخصّ الخلافة، وهي الحالة السياسية لتولية الحكم في الإسلام والمعنية بأي نظرية تكون دليلاً ومنهجاً. فقد ترك الإسلام الأمر مفتوحاً على الاجتهادات التي وسّعت مفهوم الشورى، وأعطته صفة الحيوية والحياة والصلاحية في كل زمان ومكان من خلال تقدير القرآن الكريم لدور الإنسان المحوري الذي يسوس نفسه ضمن منهج العدل، وهذا الأمر أصبح صراطاً بيّناً للأمة اليوم يمكن اعتماده في تداول السلطة، وأعني المبدأ المسمى ولاية الأمة على نفسها.

لذلك نرى أن ما جاء في الفقه الديني العام من توجيه للمشاركة، ومعيارية المفاضلة لاختيار الإمام أو الخليفة ما هو إلا فضيلة من فضائل الإسلام وتوجيه نبوي كريم علينا التمسك به عند مناقشة وصياغة أي نظرية تخصّ الحكم شريطة توخي العدالة، واعتماد الأسلوب الذي يتوافق مع الظروف والأوضاع المحدثة عند بحث تداول السلطة. من هذه الدعوات أو قد تكون أوضحها ما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي أورده الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه وفيه يطالب رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمة بالشورى والاختيار الأفضل لمن يسوس الأمة. قال عليه الصلاة والسلام: (إذا كانت أمراؤكم خياركم، وكانت أغنياؤكم سمحاءكم، وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير من باطنها)(١). هذا الحديث ورد في مقام سمات الأمير وصفاته، وهو كما نرى حالة ترغيبية توجيهية من الرسول الكريم للأمة من بعده، غير أني وجدت حديثاً آخر في مسند أحمد يطالب الرسول الكريم المسلمين بأن لا يعيشوا فراغاً دستورياً، كما يسمونه في العرف السياسي اليوم، وأن يقوموا بتأمير أمير عليهم مجرد بلغوا الركب، والركب ثلاثة فأكثر، وأن يكونوا شركاء في قضية التأمير. يقول صلى الله عليه وسلم:[لا يحلّ لثلاثة يكونون بأرض فلاة إلا أمّروا عليهم أحدهم]، وهذا الحديث ظاهر واضح من حيث التوجيه النبوي أنّ الثلاثة معنيون بالتولية التي لا بديل عنها(٢).

أمّا في البخاري، وفي كتاب المغازي فقد ورد عن جرير رضي الله عنه في الخبر أنه لما انتقل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، وولّى المسلمون أبا بكر رضي الله عنه كان جرير في اليمن، والتقى بذي الكلاع وذي عمرو، وهما من الأقيال. قال له ذو عمرو: «يا جرير إنكم معشر العرب لن تزالوا بخير ما كنتم إذا هلك أمير تأمرتم في آخر فإذا كانت بالسيف كانوا ملوكاً»(٣).

هذه الأحاديث النبوية، وما سبقها من آيات كريمة تظهر للمدقق أنها في المجمل تمثّل دعوات تفضّل الشورى، وتحثّ على توسيع المشاركة، كما أنها تدعو إلى فاعلية المشاركة عند مناقشة أمور الحكم، وترجّح مبدأ المشاركة في اتخاذ القرارات لكنها لا تعطي طريقة واضحة لكيفية ممارسة الشورى، ولا إلى كيفية اختيار المستشارين، كما لا توجد أي إشارة للوقت والظرف والعوامل المؤدية إلى البدء بها غير الموت. وعدم وجود الأمير.

وبما أنّ علماء الاجتماع والسياسة، وفي مقدمتهم كثير من الباحثين والسياسين الإسلاميين كانوا دائماً يتناولون نظام الحكم في الإسلام على أنه شوري وذو طبيعة خاصة، وقد قوّلوا النصوص ما لم تقله حتى أنّ الطبيعة الخاصة التي قصدوها أصبحت مجالاً لإبراز الهوى في الاجتهاد الشخصي. فقد أصبح لكل منهم وجهة نظر، وخليفة حسب دوافعه التي ينطلق منها. فظهر ذلك في مواقفهم وكتاباتهم. قابل ذلك مواقف سياسية رافضة لهذا الأمر ومغالية في التشدد أيضاً. وقد حاولنا أن نرصد الموقفين.



الأول: ويمثله غالبية الداسين الإسلاميين الذين رأوا في الشورى نظرية إسلامية بديلة عن الديمقراطية، كما رأوا أن أي ظاهرة ديمقراطية للسلطة قامت في الدول الإسلامية، أو يمكن أن تقوم في أي مجتمع مسلم علينا تسميتها «بالشورى» بحجة أن كلمة ديمقراطية ليست من أدبيات الثقافة الإسلامية.

الثاني: فهو موقف المفكرين غير الإسلاميين الذين رأوا أن يلغوا من الفكر والممارسة الإسلامية أي مظهر من مظاهر الديمقراطية قامت في التاريخ الإسلامي أو يمكن أن تقوم بتوجه إسلامي انطلاقاً من الحجة ذاتها. وقد ضخم الطرفان الأمر وخضنا في جدل عقيم حتى أصبحت ظاهرة الجدل تشكل عائقاً أمام أي نهوض حقيقي للأمة، وتحولت الأزمة من ضرورة البحث الحقيقي عن أفضل السبل العادلة التي تؤمن المشاركة الفعّالة إلى أزمة مصطلحات شكلانية غرقت الأمة في وحولها.

فالإسلاميون لا يقبلون مصطلح «الديمقراطية» بحجة أنها تركيب وافد، وأننا نمتلك إرثاً يغنينا عن الاستفادة من تجارب الآخرين والنتاج المعرفي الإنساني، ويبررون ذلك بأن للدين تشريعه الخاص. والعلمانيون ينفون عن الإسلام أي مظهر ديمقراطي بحجة أنّ للدين تشريعه الخاص أيضاً. وهذا اللقاء بين العلمانيين والمتأسلمين يهدف إلى إقصاء الدين عن الدولة، بل إلى إقصاء الدين عن الحياة العامة. وهذه برأينا حالة سطحية متحجّرة عند الإسلاميين، وحالة مقصودة أراد العلمانيون تضخيمها واستغلالها مستفيدين من عدم وجود نظرية واضحة للحكم الشوري، وهكذا اتفق الطرفان ولأول مرة على تعرية الإسلام والنظام الإسلامي من أي ملمح ديمقراطي بتسطيح وتحجّر في فهم الإسلام من الإسلاميين، وعدائية وتهميش للإسلام من الآخرين، وقد أوحى هذا المشهد أننا في أزمة حقيقية للحكم في مجتمعاتنا العربية الإسلامية. وأنّ الأمة أسيرة عقلية غير ديمقراطية أنتجها التفكير الإسلامي، بالرغم من أننا رصدنا بعض التجارب شبه الديمقراطية في التاريخ الإسلامي، والتي يمكن أن تكون حافزاً لنا للبحث عن صور ديمقراطية تحقق غاية المفهوم، ومدى تطابقه مع الغاية الإسلامية، وهذا الأمر مرتبط بالمسلمين، وليس بالإسلام، وما علينا إلا القبول بفكرة التجدّد والعمل على تقديم الحل الأكثر نفعاً للفرد والأمة معاً .

من هنا رأينا أن ندرس الشورى بخصوصية ولادتها الإسلامية، وإظهارها بصورتها الحقيقية كدعوة طيبة، وليست منهجاً إسلامياً يرقى لأن يكون بديلاً عن الديمقراطية أو نداً لها. فكما أنّ توصيف صور الشورى المقدمة في القرآن الكريم، ودعوة النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن نظرية سياسية، وهي غير ملزمة إلا في حدود الغاية الأخلاقية فإن الاجتهادات الفقهية في هذا المجال غير ملزمة لأنها أيضاً لم تستطع أن تقدم لنا نظرية للحكم يمكن مقارنتها بالنظرية الديمقراطية.

فالشورى مفهوم إسلامي بامتياز، سياسي الطابع استشاري السمة، وهي دعوة أكيدة لصياغة مفهوم اجتهادي يحرص على المشاركة في الرأي، ويحث على ممارستها بما يتوافق مع مصلحة الأمة. لكنها بالتأكيد ليست تشريعاً فقهياً ولا نظام حكم ولا تمتلك آلية للتطبيق، ولا تخرج عن كونها دعوة خيّرة للمشاركة الفعلية في إبداء الرأي. لذلك لا يمكن مقارنتها بالنظرية الديمقراطية، ولا مفاضلتها معها لأن المفهومين ليسا من طبيعة واحدة، والتفاضل لا يمكن أن يتم إلا بين طرفين مكتملين ذات طبيعة واحدة متوافقين في الرؤية متمايزين في الأداء متباينين في الأسلوب. عند ذلك تتم المقارنة للبيئة الاجتماعية التي ولد فيها كل طرف، أو للمهد والحضن الذي ترعرعا في كنفه. كما أنها لا يمكن أن تكون بديلة عن الديمقراطية. لأنّ المسلمين وعبر تاريخهم السياسي لم يستطيعوا إيجاد آلية فقهية اجتهادية شورية قابلة للتطبيق.

وما الأمثلة القرآنية أو السنة النبوية الشريفة، وحتى آراء الذين أوردوا أحكاماً في البناء الديمقراطي الإسلامي، والتجارب التي جاء بها المسلمون في الدولة العربية الإسلامية الأولى دولة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين إلا دليل واضح على عدم وجود نظام حكم، أومنهج واضح موحد لتداول السلطة. وإن ما قرأناه في التاريخ الإسلامي ما هو إلا صور متعددة الوجوه تؤكد فكرة ضرورة قيام الشورى، وتخلق حافذا للبحث الدؤوب لنجعل من الشورى آلية للتأمير والخلافة فالقارئ لتجارب تداول السلطة في العهد الراشدي يرى أن العملية تمت بصور اجتهادية متعددة لتولي الخلافة وتداول السلطة. وهي على التوالي:

الصورة الأولى: في مشهد تولية أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه أمور المسلمين فقد تمت التولية بانعقاد مجلس الشورى بغالبية أعضائه في سقيفة بني ساعدة، وكانت هناك مداولات جريئة وصريحة، وآراء مختلفة توافقت في النهاية على اختيار أبي بكر لهذا الأمر.

الصورة الثانية: وهي اختيار أبو بكر الصديق عمر بن الخطاب رضي الله عنهما خليفة للمسلمين بطريقة أشبه بطريقة الاستئناس في الوقت الحاضر إذ تمت استشارت أهل الحل والعقد من الصحابة ووقع الاختيار على عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

الصورة الثالثة: وهي طريقة اختيار الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه وقد كان ذلك بطريقة الانتخاب من مجلس مصغر في صورة ليست مشابهة للحالتين السابقتين.

وقد كان يتبع كل هذه الصور صورة البيعة العامة التي كانت تحصل على مستوى ممثلي الأمة حين أهم أركان الدولة وقتها في المدينة المنورة، وكانت مبايعة الأركان تكفي حجة في وقتها، يقر بها القاصي والداني، ولا بأس أن ننقل هنا ما جاء على لسان الإمام علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، وهو يحاجج معاوية بن أبي سفيان قال: (إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل، وسمّوه إماما كان لله رضى فإن خرج من أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه إلى ما خرج فيه فإن أبى قاتلوه على إتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى) (٤). هذا المنهج في كيفية اختيار الخلافة في الإسلام قدم

حجة قائمة على معاوية بإجماع المهاجرين والأنصار على من يسمونه إماما فيكون لله رضي فيه ويقاتل من أبى.

وبغض النظر عن الموقف السياسي من هذه التجارب إلا أنها قدّمت أكثر من خيار ديمقراطي لتولّي الخليفة بعد أن تركهم رسول الله على المحجة البيضاء، وترك الحرية للمسلمين في اختيار خليفتهم. وخاصة صورة البيعة التي كانت تتم بعد الاختيار إذ كان للأمة الحق برد هذا الاختيار. ويكفي أن نورد هنا رأياً للباحث اللبناني هنري حماتي والذي يصف صورة البيعة الإسلامية فيقول: (قبل أواخر القرن الثامن عشر ما كانت هناك دساتير على الاطلاق، وما كان الحكام يخضعون لقانون، وما كانوا يحكمون بموجب مبادئ سياسية أو مبادئ أخلاقية استثني بيقين تام محمد بن عبد الله الرسول الكريم، والخلفاء الراشدين فلقد حكموا بالمبايعة، وهي أرقى أشكال الديمقراطية إطلاقاً في التاريخ حيث كانوا أول جماعة في تاريخ الإنسان تبلغ السلطة بقوة اقتناع الناس وإيمانهم بقوة الأيديولوجيا، وأول جماعة تلتزم في حكم أحكام قيمها العليا التزاماً تاما) (٥)

وإننا اليوم ونحن نقرأ هذه التجارب المتعددة الوجوه لصور تداول السلطة علينا أن ندرك أن هذه الصور ما هي إلا دلالة واضحة على أن الأمر خاضع للاجتهاد، كما أنه يوحي بما لا يقبل الشك أنّ الشورى **ليست نظام حكم للإسلام بصورة جامدة، وليست نظرية سياسية ناجزة بقدر ما هي دعوة لإيجاد نظام حكم يسعى للإستفادة من خبرات الأمة عبر مشاركة أكبر عدد ممكن من أهل الحل والعقد.** وأنّ هذه التجارب بصورها المتعددة تمثل فتوى تعدد الخيارات للشورى في الإسلام. وتعطينا الحق نحن أبناء القرن الواحد والعشرين أن نبحث عن الصورة الأمثل والأكثر تناسبا مع مجتمعنا وعصرنا لاختيار ولي الأمر.

وحتى لا نظلم الإسلام فإنه لا يجوز لنا أن نقدّمه على مقاسنا وتابعاً لنا تتحكم بنا وبه الأهواء فنلبسه القميص الذي نرغب بمعايير تصلح لمعايرتنا نحن أو نقدمه على صورتنا فهو واع بقدر ما نملك من الوعي، وحديث بقدر ما نفهم من الحداثة، وعادل بقدر ما نفهم ونمارس العدل، ومتشدّد بقدر ما نحن متشددون، وديمقراطي بقدر ما نعلن ونمارس من الديمقراطية، والأمر الحقيقي في الإسلام عكس ذلك تماماً. فهو حي وحيوي وهو رسالة عظيمة هدفها تحقيق إنسانية الإنسان، والمطلوب منّا بناء الشخصية الإنسانية الحرة الواعية التي تستطيع الاجتهاد والجهاد لإيجاد صيغ تتوافق مع روح العصر ولا تخرجنا من دائرة الدين بحيث نمارس حياتنا بعقل مفتوح ونبحث عن التوازن الذي يجعلنا نحترم الآخرين ونستفيد من تجاربهم، وأن نكون بسمو هذه الرسالة، وأن نعترف أن الاختلاف هو أفضل السبل لتجاوز الخلاف، وأنّ نقرأ شريعتنا الإسلامية بوعي تام، ونفهم الرسالة بمقاصدها الأساسية وبطريقة حضارية تواكب الزمان وتناسب المكان والجيل، وأن نفهم متطلبات كل مرحلة ومعطياتها ضمن حدود الحفاظ على الغاية السامية، أمّا إذا أسَرَنا الماضي وانبهرنا بالآخر فإن هذا سيصغرنا أمام غيرنا، ويظهرنا وكأننا لا نعيش زماننا، كما أن هذا التصرف

سيضرّ بمعتقدنا الذي هو أغلى ما نملك لأننا عندها نكون الأبعد والأعجز عن فهم أنفسنا وغايتنا ورسالتنا.

أخلص إلى نتيجة أحسبها مهمة وتتناسب مع روح الشريعة ومقاصدها وتلتقي مع غاية الإسلام، وتنطلق من الأساسيات والنتائج التي وصلنا إليها وهي على الشكل التالي:

- بما أنّ الشورى ليست نظرية سياسية، ولا تمتلك برنامجا ولا أدوات ولا آليات تطبيقية.
- وبما أنّ الإسلام بتشريعه الإلهي وهديه النبوي وتجارب المسلمين في ممارسة الحكم لم يقدم لنا صورة ناجزة لتداول السلطة.
- ولأنّ الديمقراطية بمعناها العام الاجتماعي وبروحها وغايتها الإنسانية تلتقي مع الإسلام بدءاً من احترام الإنسان والحفاظ على حقوقه التكوينية والتكليفية، والحرص على مشاركته في الحياة، وتوخي العدالة بين الناس. فإننا نعتقد أنّ تفعيل الشورى في الإسلام مهمتنا الأساسية، وذلك بنقلها من مفردة جميلة دافئة إلى نظرية اجتهادية لنظام الحكم تعتمد القراءة العصرية للنظرية الديمقراطية ولتجارب الآخرين، ومن ثم إعادة انتاجها منهجاً يتوافق مع غاية الإسلام ويواكب روح العصر. فهي إذاً ليست مفردة جامدة ولا تقبل الجمود والتحجّر، وإنما هي وجه من وجوه الاجتهاد الإسلامي للديمقراطية. شريطة أن ندرسها من باب مصلحة الأمة والحفاظ على الثوابت والدفاع عن إنسانية الإنسان.

أختم بالقول: إنني حاولت فيما قدمته من أفكار مختصرة ومكثفة تقديم أجوبة عن بعض التساؤلات التي رأيتها مهمة جداً. وقد لفتني تساؤل قدّمه أحد المثقفين المتابعين للموضوع أرجو أن أكون قد أجبت عنه في ثنايا البحث أو في مجمله. وهو لماذا لم ينقل لنا المترجمون والفلاسفة العرب المسلمين وعلماء الاجتماع «مصطلح الديمقراطية» يوم ازدهار عصر الترجمة إلى العربية في العصر العباسي بالرغم من نقلهم ما هو أقل منه شأناً؟. إذ لا يمكننا أن نصدق للحظة أن هؤلاء المترجمين لم يطلعوا على المنظومة السياسية اليونانية فمن اطلع على الإرث المعرفي اليوناني عرف بالتأكيد المنظومة السياسية فلماذا تحفظوا على ذلك؟. أترك الجواب الصريح عن هذا السؤال عند القارئ برسم المطالبة بالإجابة.

الهوامش.

١ - **حديث الترمذي كتاب الفتن رقم ٢١٩٣ عن أبي هريرة .**
٢- **حديث مسند الإمام أحمد رقم الحديث ٦٣٦٠ موسوعة الحديث كمبيوتر.**
٣- **حديث البخاري كتاب المغازي رقم ٤٠١١ موسوعة الحديث كمبيوتر.**
٤- **نهج البلاغة ج ٢ ص / ٧ / طباعة دار الكتب العلمية ط١ ١٤١٠ هـ ١٩٩٠ م.**
٥- **هنري حماتي كتيب لا سلام ممكن ط١ بيروت ١٩٩٦ صفحة ١١٤**




معايير صنعة الشعر عند الوحيد البغدادي في تعليقاته على كتاب الفَسْر لابن جني

د. أحمد نتوف(*)



يلقي هذا البحث الضوء على جهود الوحيد البغدادي النقدية التي وردت في خلال تعليقاته على كتاب الفَسْر لابن جني، وتأتي أهمية هذا البحث في أنه يوجه أنظار الباحثين إلى أحد أعلام النقد العربي القديم الذين ظل إنتاجهم النقدي حبيس المكتبات إلى أن صدر في هوامش كتاب الفَسْر لابن جني الذي ظهر محققاً عام ٢٠٠٤ م.

ومن خلال استعرض آرائه وتعليقاته تبيَّن أنه كان حريصاً على أن يورد مصطلح (صنعة الشعر) في أكثر التعليقات، مما دفع الباحث إلى جمع معايير صنعة الشعر عنده وبسطها في هذا المقال مقسمة إلى:

- معايير تخص اللفظ.
- معايير تخص المعنى.
- معايير تخص الصورة الشعرية.
- معايير تخص أغراض الشعر.
- معايير الشعرية.
- معايير تصبُّ فيما يسمى (نقد النقد).

وسيتضح للقارئ أن الوحيد كان ناقداً مطلعاً استطاع أن يكون ندّاً لابن جني، ناقشه بالحجة والبُرهان، وردَّ كثيراً من آرائه، وأحكامه النقدية.

(*) أستاذ جامعي سوري

معايير الصنعة عند الوحيد البغدادي في تعليقاته على كتاب الفَسْر لابن جني

مقدمة:

انتظر دارسو النقد كتاب الفَسْر طويلاً، وهو شرح لابن جني على ديوان المتنبي، إلى أن صدر عن دار الينابيع في دمشق سنة ٢٠٠٤ بتحقيق الدكتور رضا رجب، فسارعت الأيدي إليه، وتناوله الباحثون بشغف، وكان من حَسنات هذه الطبعة أن محققَ الكتابِ نشرَ كلَّ شيء وجده في هامش مخطوطتِه، وكان مما نشره تعليقاتٌ لأبي طالبٍ الوحيدِ البغداديِّ على شرحِ ابنِ جنّي للديوان.

ولأن القرن الرابع الهجري الذي عاش فيه الوحيد والمتنبي وابن جِنّي يعدّ من أزهى عصور النقد العربي القديم؛ إذ نحا فيه النقد إلى أن يكون معيارياً منهجياً كما هي الحال عند معاصريْه الآمدي والقاضي الجرجاني، كانت دراسة آراء الوحيد في كتابه استكمالاً للجهودِ التي يبذلُها الباحثون لتأصيل النقد العربيِّ القديمِ في عصورِه الأولى.

والذي يلفتُ النظر في تعليقاتِ الوحيدِ النقدية أنها تكادُ تكون معاييرِ لصنعةِ الشعر تتناولُ من خلال التطبيق القضايا الرئيسية التي اهتمّ بها النقد العربي القديم تحت مسمًّى **الصنعةِ الشعريةِ**، فهو يتحدّث عن صنعةِ اللفظِ والمعنى ومعاييرِ الجودة في تناول الأغراضِ الشعريةِ، ويتطرّق إلى شعريةِ الشعرِ في أكثر من موضعٍ من الكتاب، إضافة إلى حديثه عن الصورة الشعرية.

ويستطيع متتبّع كلامه أن يلحظ مجموعة من المعايير التي تحكم عمل الناقد، وفيما يأتي حديث مفصل عن ذلك يلقي الضوء على هذه التعليقات المهمة.

ترجمة الوحيد:

هو أبو طالب سعد بن علي بن الحسن الأزديّ البغداديّ المعروف بالوحيد[1]، توفي سنة ٣٨٥هـ، شاعر، عالم باللغة والنحو والقوافي والعروض، عاش في بلاط سابور بن أردشير (توفي ٤١٦ سنة)، وعايش المتنبي (توفي سنة ٣٥٤هـ) في مدة إقامته في مصر، وكان يميل إلى الوزير ابن حنْزابة (توفي سنة ٣٩١هـ)، ولهذا كان مشغولاً بالكشف عن عيوب شعر المتنبي، ومنشغلاً بانتقاد ابن جني الذي كان معجباً بالمتنبي أيّما إعجاب.

---

(١) ترجمته في معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ٣/ ١٣٥٦-١٣٥٧، والوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، ١٥/ ١٧٦، وبغية الطلب، باعتناء: ريتر ورفاقه، فرانزشتاينر، ٩/ ٤٢٧٢ـ٤٢٧٤، وبغية الوعاة، السيوطي، تح: د.علي محمد عمر ١/ ٥٨٠، وكشف الظنون، حاجي خليفة، ١/ ٨١٢، وروضات الجنات، الخوانساري، ١/ ٢٢٢-٢٢٣، والذريعة، ٢٧٢/١٣ والأعلام، خير الدين الزركلي، ٨٧/٣.

للوحيد شرح على ديوان المتنبي، وردت منه نُقولٌ في كتاب (نصرة الثائر على المثل السائر) لصلاح الدين الصفدي، وقد وصل إلينا هذا الشرح على شكل تعليقات كتبت على هامش مخطوطة كتاب الفَسْر التي احتفظت بها مكتبة جامع قونية بتركيا، كما يوجد قسم من شرح الوحيد في مدينة لينينغراد (سان بطرسبورغ) تحت رقم **٢٧٥** وفي مكتبة الأسكوريال تحت رقم **٣٠٥**.

بدا الوحيد في هذا الكتاب ـ كما يظهر من أقواله ـ ناقداً عالماً محيطاً بكل ما يتعلق بصنعة الشعر، وقد بلغ به الأمر أن ينال من ابن جنّي وينسبه إلى الجهل مرة، وإلى التعصب واتّباع الهوى مرّة أخرى، بل ربما سخر منه سخرية لاذعة في أكثر من موطن من كتابه، حتى إنه وصفه بالعداوة للعربية؛ لأنه يتبع الشواذّ ولم يترك منها شيئاً في نوادر أبي زيد وأبي مسحل وأبي عمرو الشيباني إلا جاء به وخلطه بالمشهور من اللغة من غير أن ينبّه عليه[1].

معنى الصنعة في الشعر:

من الغلط الشائع في النقد العربي القديم أن يطابق الباحث بين مصطلحي «التكلف» و «الصنعة»، وإن كان مدلول أحدهما قريباً من مدلول الآخر، وليس كلام المرزوقي: «إن الكلام الذي تلوح على صفحاته آثار التكلّف هو المصنوع»[2] يعني التطابق بين مدلولي المصطلحين؛ فصنعة زهير بن أبي سلمى قد أصبحت طبعا، حتى ليُقال: إن زهيرا مصنوع مطبوع في صنعته، وليست مراجعة العمل الأدبي وتنقيحه تدلّ على التكلف، كما أن ارتجال الشعر وقوله بداهة ليس دليلاً على الطبع.

والمراد بالصناعة هنا **معرفة الشاعر بالأصول والقواعد التي تجعل الشعر حسناً**، فللشعر «صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات»[3] وغاية هذه الصناعة تجويده وتحسينه، قال قدامة: «إن للشعر صناعة وإن كان جارياً على سبيل سائر الصناعات مقصوداً فيه وفيما يحاك ويؤلف منه إلى غاية التجويد».

ومصطلح صنعة الشعر الذي يستخدمه الوحيد في أثناء تعليقاته لا يطابق مصطلح الشعر المصنوع أو المتكلّف أو المطبوع؛ إذ إنه يَقصد من هذا المصطلح القواعد والأعراف التي اتفق عليها النقاد في الشعر حتى تتحقق فيه صفة الشعر أو ما سُمّي حديثاً بالشعرية، وحتى يصحَّ أن نطلق على قائله صفة الشاعر، فهو يضع مجموعة من المعايير التي يرى أنها موضع اتفاق بين النقاد والعلماء بصنعة الشعر.

(١) الفَسْر ٦٥٢/٤ وقد سخر من ابن جني في ١٢٠١/٢ و٣٤٥/٣ و٦٤٣/٤ و٦٤٨ و٦٥٩ وغيرها كثير.
(٢) شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، تح: أحمد أمين وعبد السلام هارون، ١٢/١.
(٣) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، تح: محمود محمد شاكر، ٥/١.

أولاً ـ معايير صنعة الشعر عند الوحيد البغدادي:

يمكننا تقسيم معايير صنعة الشعر عند الوحيد البغدادي إلى:

- معايير تتعلق باللفظ والمعنى..
- ومعايير تتعلق بشعرية النص الشعري..
- إضافة إلى معايير الصورة الشعرية والنظرة الشاملة للقصيدة..

كما أن بعضها يتصل **بالناقد الأدبي**، وسنذكرها مفصّلة:

١ـ في اللفظ:

أ ـ في المفردات:

ذكر الوحيد مجموعة من المعايير تتصل بالمفردات التي يستخدمها الشاعر، ويدور أغلبها حول الحفاظ على لغة الأوائل، فهو لا يقبل من المحدثين أن يُدخلوا في الشعر ما ليس منها، أو أن يأتوا من الضرورات بما لم يأت به الأولون، وهو بهذا لا يتفق مع ما ذهب إليه أبو علي الفارسيّ من السماح للشعراء بالخروج عن سنن الأولين في الضرورات، وذلك عندما سأله ابن جني: «هل يجوز لمحدث أن يأتي في شعره من الضرورة بمثل ما أتى في أشعارهم؟» **فقال: نعم!**. وعلّل ذلك بأن هذا شعر كما أن ذاك شعر، وكما يجوز أن يؤتى في النّـــثر بما أتوا به فكذلك يجوز في النظم.

ويرى الوحيد في **إقدام الشاعر المحدث على استخدام الضرورات ضعفاً في لسانه**، وهو يحظر على الشاعر أن يزيد على ضرورات الأولين، فما قصروه من ممدود فله أن يقصره بعينه، وما حذفوه فله أن يحذفه، وما حرّكوه من ساكن أو سكّنوه من متحرّك كان له اتّباعهم فيه نفسه، ولا يُحْدِثُ هو من عنده شيئاً لم يأتوا به فيكون ذلك سريعاً في فساد اللغة وامّحاء أثرها، وكذلك له أن يتكلّم مما تكلموا به من العجمي وخلطوه بكلامهم، وليس له إدخال غيره في العربية، ورأى في ذلك احتياطاً على اللغة ومن يريد النطق بها[1].

وتعدّ الضرورات الشعرية من العلامات البارزة التي تفرق بين الشعر المطبوع والمتكلف في رأي ابن قتيبة الذي يقول: «والمتكلّف من الشعر وإن كان جيداً مُحكماً فليس به خفاء على ذوي العلم، لتبيّنهم فيه ما نزل بصاحبه من طول التفكر، وشدّة العناء، ورشح الجبين، وكثرة الضرورات، وحذف ما بالمعاني حاجة إليه، وزيادة ما بالمعاني غنىً عنه»[2].

ومما نبه عليه الوحيد في باب الألفاظ أن على الشاعر أن يختار مفرداته بعناية مراعياً في كل مفردة يختارها مناسبتها لما قبلها وما بعدها؛ لأن اللفظة المستكرهة في البيت الشعري

---

(١) الفَسْر، الوحيد البغدادي، تح: رضا رجب، ٣/ ٢٤٧، ٣٥٣ و٣/٥٩٩ و٤/ ٥٤٨ و ٣٥٣.

(٢) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تح: أحمد محمد شاكر، ١/٨٨.



تذهب بجماله وتعفي معالمه فتصبح كالجوهرة المزيفة في عقد ثمين؛ كلفظة (يقذف) في قول المتنبي:

«كـالبَحْرِ يقْـذِفُ للقريـبِ جـواهراً ... جُـوداً ويبْعَـثُ للبعيـدِ سَـحائبا»

ولا حجة لابنِ جني الذي يرى أن لفظة (يقذف) قد وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿بل نَقذفُ بالحقِ على الباطلِ فيدْمَغُه﴾[1] وورودها في رأيه فيه يمهد الطريق لقبولها أينما وردت على ألسنة المبدعين؛ فقد ذهب الوحيد إلى أن الشعر لا ينبغي أن يقاس على القرآن في الاحتجاج للشاعر إذا أورد لفظة وردت في القرآن، وعلّل ذلك بأنّ القرآن نزل بلغة قوم فهموه، وليس للشعراء المتأخرّين أن يستخدموا منه ما يحتاجُ إلى تفسير[2].

وليست علّة الفهم التي ذكرها الوحيد هي الوحيدة التي يستدلّ بها على منع استخدام اللفظة المذكورة، بل السياق الذي تَرِد فيه هو الذي يحكم عليها فيجيز استخدامها أو يمنعه.

وعلى الشاعر في رأي الوحيد ألّا يستخدم في شعره مصطلحات معروفة في علوم مختلفة كالفقه والكلام والصوفية ويوضّح نظرته في ذلك بأن الشعر لا يحسن إلا في الأساليب التي أتت بها العربِ وبألفاظها، فذكرُ الدّين والقصص يُضْعفُ الشعر، وعلى الشاعر ألا يضمّنَ شعره كلّ ما تعلّمه، وفي هذا يقول: «أرأيت لو تكلّم الإنسانُ كلامَ الزنجِ والتركِ الذي يمهُر فيه، أكان يحسن أن يحشو به الشعر؟!»[3].

والمتنبي مخطئ في قوله:

خُذْ ما تراهُ ودَعْ شـيئاً سَـمِعْتَ بِـهِ ... في طلعةِ الشّمْسِ ما يُغْنيكَ عَنْ زُحَلِ

لأنه ذكر زحلاً، والشعر لا يحسن فيه الإكثار من مثل هذا، ولا من كلام المنجّمين ولا الفلاسفة ولا الطب ولا المتكلمين، وإنّ فيما نطقت به العرب مندوحةً للشاعر عن مثل هذا[4].

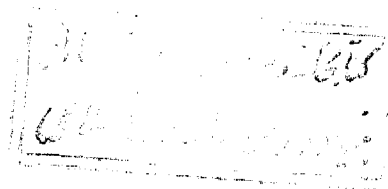
ويتصل بذلك أن الشاعر حين يغرق في الاستدلال بمصطلحات النحو والصرف على معانيه الشعرية يفقد شعره بهاء الشعر ورقته وجماله، من مثل قول المتنبي:

وكـانَ ابْنـا عَـدُوٍّ كـاثراه ... لـه يـاءَيْ حُـرُوفِ أُنَيْـسِيَان

لأن هذا في رأي الوحيد لا يفهمه إلا المُغرَقُ في النحو، وغيره لا يفهمه[5]، فكيف هو الأمر إذا كان هذا البيت من قصيدة أُنشدت بحضرة الملك أبي شجاع عضد الدولة، وقد وصفه الوحيد بأنه ملك أعجمي![6].

---

(١) الأنبياء: ١٨.
(٢) الفسْر: ٢/ ٤٣٨.
(٣) الفسْر ٨٧٢/٣.
(٤) الفسْر ٧٧٧/٣.
(٥) الفسْر ١٠٢/٤.
(٦) الفسْر ٧٤٢/٤.



وللوحيد رأي مهم في مستوى لغة النص الشعري، **فإذا بدأ الشاعر قصيدته بألفاظ مستمدة من البيئة البدوية فعليه أن يحافظ على ذلك في سائر قصيدته**، يقول: «فإذا ابتدأها بدويّة فعليه أن يُحافظ على ذلك، وليس له أن يخلط البدوي بالحضري»[1].

يتعلق بذلك أن **على الشاعر إذا كان حضرياً أن يستخدم الأحسن والأعرف من اللغات؛** لأنه قد قرأ اللغات وعرف الأشعار وتأدّب، ويعلّل الوحيد ذلك بأن السامع لشعره إذا ورد عليه ما لا يعرفه، أو ما لم تَجْرِ العادة باستعماله استهجنه، وشغله ذلك عن استحسان ما فيه من المعنى، وبالجملة؛ فليس كل ما نطقتْ به العربُ ينبغي للشاعرِ الحاذقِ أن يُودِعَه شعرَه، وإن كان قد جاءَ عن العربِ؛ فإن ذلك لغتهم وليس بلغة مُحْدَث[2].

والمتنبي في رأي الوحيد كان يحبّ الإغراب ليُعلّم الناس أنه لغوي، ولكن لزوم المشهور إذا كان حسناً أفضل في النظم والنثر[3].

وكذلك على الشاعر أن يتجنب استخدام الكلام الوحشيّ، والمتنبي قد خرج عن المألوف في استخدامه كلمة «ممغوطة» في قوله:

أنْساعُها مَمْغوطَةٌ وخفافُها ... وطَريقُها عَذْراءُ

لأن لفظة (ممغوطة) وحشية وليست لفظة رشيقة ولا مليحة.[4]

وتبلغ الغرابة حداً غير مقبول ولا مستساغ إذا وردت الكلمة الوحشية في قافية الشعر؛ فالمتنبي لم يوفق في استخدامه كلمة (القِنْس) بمعنى: الأصل في قوله:

فقلّما يلْؤمُ في ثوبِهِ ... إلا الذي يلْؤم في غرسِهِ

منْ وجدَ المذهب عن قَدْرِهِ ... لم يجدِ المذْهبَ عن قنسِهِ

ومثل هذا عيب في صناعة الشعر، وإنما ينبغي أن تسبق معاني الشعر ألفاظه بياناً ووضوحاً، وعلّة ذلك أن المتلقّي سيتوقّف عند لفظة (القنس) إذا لم يكن يعرف معناها، وهذا يقطع تواصله بالشعر، ويذهب بلذّته.[5]

والشاعر معنيٌّ باختيار مفرداته لتناسب المقام، وهنا تظهر دقة الوحيد في الكشف عن المفردات القلقة في مكانها كلفظة «وحشية» في قول المتنبي:

مِسْكِيةُ النّفحاتِ إلّا أنّها ... وحْشيّة بِسواهُمُ لا تعبَقُ

---

(١) الفسر ٣/٧٦٢.
(٢) الفسر ٢/١٢٦.
(٣) الفسر ٣/٦٨٨.
(٤) الفسر ٢/٨٩.
(٥) الفسر ٣/٢٧٦.

فـ «(وحشية): كلام قلِق، لا يليق بما قبله من قوله: (مسكية)» ولا بما بعده من قوله (لا تعبق) فلا يقال لما لا يعبق وحشيّ، وقد استعار ذلك في غير موضعه(١).

والشعر في رأي الوحيد ما قرب من حواسّ الناس، وقبلته قلوبُهم، وقارب المعهود فتقبله القلوب، وما أفرط أنكرته ولم يدخل فيها.(٢)

ومن خلال حديثه عن المفردات نبّه الوحيد على بعض الصيغ المكروهة في الشعر، ومنها صيغة (فَاعَل) و(تَفَاعَل) إذ وجد أنهما خاليتان من صفة العذوبة لأنهما لفظتان مستثقلتان مثل «نساري» في قول المتنبي:

حتّامَ نحن نساري الليلَ في الظلمِ ... وما سُراه على خُفٍّ ولا قَدَمِ

و«يُباقى» في قوله أيضاً:

وحاشى لارتياحِكَ أن يُبَارى ... وللْكرمِ الذي لكَ أن يُباقى

و«جاود» في قوله:

كأنك ما جاوَدْتَ مَنْ بانَ جُودُهُ ... عليك ولا قاتَلْتَ مَنْ لم يُقَاتِلِ

و«تعايش» في قوله:

والناسُ أَنْزَلُ في زمانِكَ مَنْزِلاً ... مِن أنْ تعايِشَهم وقَدْرك أرْفَعُ

والإكثار في الشعر من هذه الأوزان يُثْقله ويذهب بنوره.

والوحيد يذكر هذا معترضاً على ابن جنّي الذي استحسن لفظة «نساري» في بيت المتنبي، على أنه استحسن لفظة «تفاوح» في قوله:

إذا سارَتِ الأحْداجُ فوق نباتِه ... تَفَاوَحَ مِسْكُ الغانياتِ ورَنْدُه

وما استحسانه لهذه اللفظة إلا لمكان الحاء فيها كما صرح هو بذلك.(٣)

ويتصل بحديثه عن اللفظ **رفضه لتكرار المفردة في البيت الشعري** كما في قول المتنبي:

وقَلْقَلْتَ بالهمِّ الذي قَلْقَلَ الْحَشا ... قلاقِلَ عِيْسٍ مالَهُنَّ قلاقِل

وكذلك **يرفض أن يأتي الشاعر بألفاظ كثيرة تدلّ على معنى واحد** كما في قول المتنبي:

رأيْنا بِبَدرٍ وآبائِهِ ... لِبَدْرٍ وَلُوداً وبَدْراً ولِيْدا

لأنه يقصد ــ كما يرى ابن جني ــ أن ممدوحَه قمرٌ وأبوه أبو القمر، **ومن يلجأ إلى تَكرار الألفاظ لتعبّر عن معنى قليل لا ينسبُ إلى الإحسان في رأي الوحيد**، وأقل ما على الشاعر فعله أن يُفهِم ويُبَيِّن غرضه، وأحسن الشعر ما سبق لفظه معناه، وقد وصف النقاد

---

(١) الفسر ٣/٥٣٥.
(٢) الفسر ٢/٩٤٦.
(٣) الفسر ٤/٦٠٧.

كلام الشعراء الحسن بأن تكون الألفاظ لا شديدة المجاز فتُحْوِج إلى تفسير، ولا طويلة الإسهاب يعاد فيها المعنى مرة بعد مرة، وبيت المتنبي السابق مما اجتمع فيه العيبان: الإطالة والاستعجام.[1]

ويشترك الوحيد مع عموم النقّاد في **رفض المعاظلة في الكلام**، وينطلق في ذلك من أن روح الشعر تأبى التعقيد في اللفظ والتقديم والتأخير المُخِلّ بفهم الكلام من غير علة بلاغية أو معنوية. وقد سمّى ذلك «القلق» وأطلق عليه أيضاً مصطلح «التّضْرِيس» ومثّل له قول المتنبي:

فتىً ألفُ جُزْءٍ رأيُهُ في زمانِهِ ... أقلّ جُزَيْءٍ بَعْضُهُ الرأيُ أجْمَعُ

وترتيب الكلام: «فتى رأيه في زمانه ألف جزء، وأقل جزء من هذه الأجزاء يساوي الرأي الذي في أيدي الناس كله».[2]

وقلق الكلام في رأي الوحيد يشغل المتلقي عن فهمه، فإذا اجتمع مع القلق تعذّر الفهم لحظة الإنشاد كان الكلام قبيحاً، وصناعة الشعر في رأيه أعلى وأجل من أن يعدّ فيها مثل هذا.

ويعدّ التناسب بين الألفاظ في البيت الشعري أمراً ضرورياً عند الوحيد، وكذلك التناسب بين المصراعين، والمتنبي لم يحقق هذا الشرط في قوله:

أَسَدٌ، دَمُ الأسَدِ الهِزَبْرِ خِضَابُهُ ... مَوْتٌ فَرِيْصُ الموتِ منه يرعدُ

إذ كان ينبغي له أن يجعل مع الأسد ما يشاكله لفظاً، ويقاربُه معنى، ولكن عَجُزَ البيت ينبو عن صدره، وقد سئل بعض العلماء بالشعر: «من أشعر الناس.؟ فقال: الذي يقول الكلمة وأختها، ولا يقول الكلمة وابنة عمتها»

وقد نص في موضع آخر على **ضرورة أن يقارب الشاعر بين مصاريع أبياته**؛ لأن المباعدة بين المصراعين من عيوب الشعر، وهي تدل على أن الشاعر يأخذ كل ما استطاف به، ويعلق بكل ما سنح لخاطره، و المتنبي يشهد بذلك بقوله:

مَنْ يَعْرِفِ الشمْسَ لا يُنْكِرِ مَطَالِعَهَا ... أو يُبْصِرِ الخيلَ لا يتكرم الرمكا(٣)

ب ـ في المعاني:

أما باب المعاني عند الوحيد فيشمل ملاحظاته عن تكرار المعنى، ومناسبة الكلام للمقام والمبالغة والخروج عن الدين والتضمين والإحالة والغلو والتناقض، واحتمال أن يفهم المعنى على وجهين متناقضين.

---

(١) الفسّر ٩٦٦/٢.
(٢) الفسّر ٣٦٣/٣.
(٣) الفسّر ٦١٣/٣.

أما **تكرار المعاني فلا يجوز للشاعر**، وإعادته إياها أمر مُستَثْقَلٌ وقبيحٌ في صناعة الشعر[١]، وما ذَكَرَه الوحيد من أمر التكرار لا يخالفه فيه أحدٌ.

ويرى الوحيد أن الشاعر مطالب بأن يناسب كلامُه المقامَ الذي يصاحبه، وهو في هذا يؤيّد ابن جني الذي ينقل خبَراً عن بشار بن برد إذ سأله أبو خلّاد: إنك لتجيء بالأمر المتفاوت، فمرّة تثير العجاج بشعرك فتقول:

إذا ما غضِبْنا غضْبَةً مُضَرِيّةً ... هَتَكْنا حِجابَ الشّمْسِ أو قَطَرَتْ دَمَا

ثم تقول:

ربابَةُ ربّةُ البيت... (البيتين)

فقال بشار: «إنما أكلّم كلّ إنسانٍ على قدر معرفته»[٢].

ومن مخالفة المقال للمقام أن يذْكر الشاعر أمامَ الملك ما تتقزز منه النفس كما في قول المتنبي:

سَقَاني اللهُ قبْلَ المَوت يَوماً ... دَمَ الأعداءِ مِن جَوفِ القُروحِ

فقد رأى الوحيد أن هذا البيت غيرُ لائقٍ أن ينشدَ أمامَ ملك، وذِكْر الدم من جوف القروح شيء غير ظريف، ولا يطيب به وقت نديم، والشعر ينبغي أن يعمل على حسب الأوقات ويتقرّب به من القلوب[٣].

وعدّ الوحيد من مخالفة هذه القاعدةِ استخدام المتنبي للفظة «مجهشة» بمعنى متحيّرة في معرض الغزل، وذلك في قوله:

تَرْنو إليَّ بِعَيْنِ الظّبْي مُجْهِشَةً ... وتَمْسَحُ الطّلّ فَوقَ الوردِ بالعنمِ

ويتّصل بالحديث عن المعنى تفسير الوحيد للجوء الشاعر إلى المبالغة في شعره، وهو تفسير لطيف؛ إذ يرى أن الشاعر إنما يعمد إلى المبالغة في الشعر عندما يعييه إيراد معنى مليح حسن، فالمبالغة هروب من الشاعر وليست إحساناً، والشاعر عندما يبالغ فإنه يشغل الأسماع، وقد وصف ذلك العمل من الشاعر بالاستراحة، بمعنى أننا حين نرى في أبيات شاعر مبالغة فإنما هي صدى لعجز الشاعر عن الإتيان بالمعاني الحسنة[٤].

وفي هذا السياق يقرّر الوحيد قاعدة ومعياراً ينظم مبالغة الشاعر في شعره يرى أنها استراحة، وليس للشاعر أن يشبع شعره بها، بل أن يأتيها قليلاً، ويعلل ذلك بأن الشاعر قادر عليها في كل الأوقات[٥].

---

(١) الفسْر ٢/ ٥٧٥ و٣/ ٢١.
(٢) الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ٣/ ١٦٢ وانظر الفسْر ٢/ ٦٢٠.
(٣) الفسْر ٢/ ٧٥٤و٦٢٠.
(٤) الفسْر: ٣/ ٥٦٨.
(٥) الفسْر ٢/ ١٠٠٠.

وعلى الشاعر في رأي الوحيد أن يقارب كلامه من الحق والعرف الذي يعهده الناس حتى لا يمجّوا كلامه، فإذا خاطب الناس بما يكرهونه من الخروج على الدين والتعرض للعقائد كقول المتنبي:

أيَّ مَحَلٍّ أرْتَقي أيَّ عَظيمٍ أتّقي
وَكُلُّ ما خَلَقَ اللّهُ وما لَمْ يَخْلُقِ
مُحْتَقَرٌ في هِمّتي كَشَعْرَةٍ في مَفْرِقي

فقد أخطأ، والأبيات الثلاثة في رأي ابن جني والوحيد غير لائقة؛ إذ وصفها ابن جني بالغلوّ. ورأى الوحيد أن على المتنبي أن يقيّد كلامَه فيقول: «من أمر الدنيا» ولو صنع ذلك لكان تخلص من الانتقاد[1].

ويرى الوحيد أن التضمين في الشعر قبيح، وخاصة إذا ورد عند المحدثين؛ لأنه استقرَّ في أذهان الشعراء والعلماء بالشعر أنه من العيوب، ولا يُعْذَرُ المولّدون إذا أتوا به في أشعارهم، لأنهم قرؤوا الكتب وعرفوا محاسنَ الشعرِ ومقابحَه والعرب قديماً أتوا به من طباعهم[2].

وللغلوّ في الشعر نصيبُه من اهتمامِ الوحيد، ولعلَّ أهميةَ اهتمامِه بهذا العيب تنبعُ من جعله الغلوَّ في الشعر قريناً للابتعاد عن الشعرية، فالشعر عنده لا يعني الغلوَّ في المعاني، ولو كان كذلك لكان المحدثون في عصره أشعرَ من القدماءِ والأوائلِ؛ لأنّهم غالوا في المعاني الشعرية، والشعرُ في رأيه ما قَرُبَ من حواسِّ الناس، وقبلتْه قلوبُهم وقاربَ المعهودَ، فتقبله القلوب، وما أفرطَ أنكرتْهُ، ولم يدخلْ فيها[3]. والمغالاة والإحالة ليس من أشرفِ أقسامِ الشعر التي جعلَها في ثلاثِ طبقات هي: الشعر المُطْرِب؛ وهو كشعر جرير وجميل وغيرهما وتبعهم البحتري، والشعر المُعْجِب؛ وهو كشعر كثير والفرزدق وهو الجزل الجيد المعاني، ثم المضحك، وكلما غالى الشاعر في المعاني وعمق بَعُد من القلوب[4].

ويدخل في سياق حديثه عن المعايير المطلوبة في المعاني ضرورة اجتناب الشاعر الشعرَ الذي يحتمل معنيين أحدهما يناقض الآخر، وهنا يظهر الوحيد من دعاة وحدة البيت الشعري؛ لأن السياق الذي يرد فيه البيت يوجّه معناه إلى أحد المعنيين دون الآخر، ولكنه لما كان من دعاة وحدة البيت الشعري كره أن يحتاج القارئ إلى معرفة السياق الذي ورد في هذا البيت حتى يحدد معناه، يقول تعليقاً على قول المتنبي في كافور:

---

(١) الفَسْر: ٣/٥٣٧.
(٢) الفَسْر: ٤/١٠٩.
(٣) الفَسْر: ٢/٩٤٦.
(٤) الفَسْر ٢/ ١٢١ و٢/ ٩١٥.

وما زالَ أهـلُ الأرْضِ يَـشْتَبِهونَ لـي ... إلَيْـكَ فلمّـا لُحْـتَ لـي راحَ فَـرْدُهُ

«هذا بيت يحتمل معنيين، مدحاً وهجاءً، فلو كان في هجاء لاحتمله، ولكنه مدح، فهو مدح، وما كان من هذا النوع فليس بفاخرُ من الشعرِ لفقرِه إلى ما تقدّمه»(١).

ويرى كذلك أن الشاعرَ إذا أوردَ معنىً ما في قصيدةٍ، ونقضه في قصيدة أخرى فلا ضير؛ لأن لكل قصيدة حالاً وظرفاً مصاحباً يفصلها عن القصيدة الأخرى، لكن الشاعر إذا أورد التناقضَ في قصيدة واحدة فإنه سيكون في موضع اللّوم.

وهو في هذا الرأي يخالف ابن جني الذي يرفض أن يَرِدَ التناقضُ في المعاني عندَ الشاعر ولو كان المعنيان المتناقضان في قصيدتين مختلفتين، ويعلّل الوحيد رأيه بأن الشاعر قد يحمد الشيء ويصفُه بالحسن بكلام حسنٍ مقبول ثم يذمُّه في قصيدة أخرى،.. فلا يعدُّ ذلك عليه تناقضاً، قال الوحيد: «ولا سمعتُ عن أحد من نقّادِ الشعر أخذَ على الشاعر مثلَ هذا، وإنما يؤخذُ عليه تناقضُ كلامه في حالٍ واحدةٍ في بيتٍ واحدٍ، فأما في شعر آخر قد رمى فيه إلى غرض سوى الأول فلا»(٢).

ومما يلحق بتوجّه الوحيد إلى التدقيق في معاني الشعر مقارناتُه بين نصوص شعرية مختلفة وتفضيل بعضها على بعض مع إيراد العلّة لذلك، والأمثلة على هذا كثيرةٌ في تعليقاتِه، ومنها ما ذكرَه بعدَ قولِ ابنِ جنّي في شرحِ بيتِ المتنبي:

يَشْأى إلى المِـسْمَعِ صَـوتَ النـاطقِ ... لَوْ سـابَقَ الـشَّمسَ مـن المـشارقِ

قالَ ابنُ جني: «يقول إذا صاح الصائحُ سبقَ إلى أذن السامع فوصل إليها قبلَ أن يصل الصوت إليها، وما سمعت في هذا شيئاً فيه هذه المبالغة، على أن ابنَ المعتزّ قد قال في وصف صقر أو باز:

مُبَارَك إذا رأى فَقدْ رُزِق

وهذا لعمري كلام ظريف حسن، إلا أنه ليست فيه هذه المبالغة المفرطة»(٣)

أما نظرة الوحيد إلى قضية اللفظ والمعنى فنجدُه يتردّد في هذه القضية، فمرة يقول بأهمية ركني هذه القضية وبتجنب تفضيل أحدهما على الآخر؛ إذ رأى أن الفاضلَ في صناعةِ الشعر مَنْ كثُرَت اختراعاتُه لمعاني الأفكار وأتى بالفصيح المليح من كلام العرب، وأخذ مع ذلك

---

(١) الفَسْر: ٢/ ٨.
(٢) الفَسْر ٣/ ٢٥١.
(٣) الفَسْر ٣/ ٥٦٨.

النظم وأجاد النسج[1]. على أنه يصرح أحياناً بأن الخطأ في المعنى أقبح من الخطأ في اللفظ[2].

وتارةً يرى أنّ كثرةَ المعاني ليست مما يحسِّنُ الشعر ويقوّيه ويميّزه، ويجعل المعوّل في الحسن في الشعر على حسن العبارة والأساليب التي ترد فيها المعاني وحسن النظم.

وفي حديثه عن اللفظ والمعنى طالب الوحيد الشاعر بألا يأتي بألفاظ كثيرة لتدل على معنى قليل كقول المتنبي:

رَأَيْتـــا بِبَـــدْرٍ وآبائِـــهِ لِبَـــدْرٍ وَلُـــوداً وَبَـــدْراً وليـــداً

إذ يقصد الشاعر في هذا البيت كما يقول ابن جني أن ممدوحه قمر وأبوه أبو القمر، وفي هذا ما فيه من التكلف والابتعاد عن الإحسان؛ إذ أقل ما على الشاعر في رأي الوحيد أن يُفْهم ويبيّن أغراضه، وأحسن الشعر ما سبق لفظه معناه، وقد وصف النقاد كلام الشعراء الحسن بأن تكون الألفاظ لا شديدة المجاز فتحوج إلى تفسير ولا طويلة الإسهاب يعاد فيها المعنى مرة بعد مرة[3]، وبيت المتنبي السابق مما اجتمع فيه العيبان: الإطالة والاستعجام، وعلى الشاعر ألا يعقّد اللفظ فيُحْوِجَ القارئَ إلى التأمُّلِ الطويل والتعب لتحصيل المعنى، فإذا لم يلتزم الشاعر ذلك لم يُعَدَّ شعرُه في فاخر الشعر ولا عُدَّ هو من الحذّاق[4].

جـ - في الأغراض الشعرية:

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن الأغراض الشعرية ونظرة الوحيد إليها وجدناه يضع مجموعة من الضوابط لبعض الأغراض الشعرية، كالمدح والهجاء والغزل والوصف؛ **ففي غرض المدح** على الشاعر ألا ينصح الممدوح أو يعظه بأن يقتصد في العطاء ويدّخر الأموال حتى يطيعه أتباعُه إن كان من ذوي السلطان، بل على العكس تماماً؛ على الشاعر أن يرغّبه في العطاء ويحبب إليه الاعتياض من ماله بالحمد[5]، وهو يرى أن البارع من الشعراء في المدح والحاذق فيه مَنْ قالَ القصيدة في الرجلِ لا تصلح أن توجّه إلى شخص آخر سواه، وقد نقل هذا الرأي عن أبي تمام[6].

---

(١) الفَسْر ٤/١٠٢.
(٢) الفَسْر: ٤/٥٧٢.
(٣) الفَسْر بعد ٢٩/ ٩٦٥.
(٤) الفَسْر ٢/ ١١٨٩.
(٥) الفَسْر: ٢/ ١٠٦٠.
(٦) الفَسْر: ٢/١١٦٥.

وفي غرض المدح ينبّه الوحيد الشعراء على أن يتجنبوا الإفراط في المديح؛ وعلةُ ذلك أن إسباغ صفات على الممدوحِ لا يتصف بها حقيقة يجعل الناس غير واثقين بالشاعر، وقد يتعدى ذلك إلى الشكِّ في كل شيء قالَه من مدحٍ أو هجاء.

والمتنبي في مدحه لأبي العشائر بقوله:

فَيَا بَحْرَ الْبُحُورِ وَلا أُورّي ... وَيَا مَلِكَ الملوكِ ولا أُحَاشِي

وقد أفرط في وصفه بـ «ملك الملوك» إذْ لم يكن أبو العشائر على فضله واستحقاقه للمدح ــ في رأي الوحيد ــ كذلك.

ويتصل بهذا المعيار استخراج معيار جمالي مؤدّاه أن الشاعر يتجنّب الإفراط في المدح بإحداث مقاربة للتشبيه، وهذا احتيال منه ليقع كلامُه موقعاً من القلوبِ، وربما لجأ الشعراء من أجل إيقاع ذلك فيما يأتون به إلى مفارقةِ العادة والعرفِ حتى يشكوا في الشيء ولم يكن عندهم فيه شك.

قال ذو الرّمة:

أَيَا ظَبْيَةَ الوَعْساءِ بَيْنَ جُلاجِلٍ ... وَبَيْنَ النّقا آأَنْتِ أَمْ أُمُّ سالِمِ

فأظهر الشك ليري قربَ الشبه بينهما، ولو قالَ: أنت أحسن من الظبية لكان صادقاً، ولكن في مقاربة التشبيه لطافة تقع في القلب وتدعو إلى التصديق[1].

وعلى الشاعر ألا يخطئ فيمدح السّوقةَ بمدح الملوك، والملوك بمدح السوقة[2].

وفي **غرض الهجاء** يربط الوحيد هذا الغرض بالغاية منه وهي الإضحاك، فإذا انحرف الشعر عن هذه الغاية كانَ ممجوجاً قبيحاً، ولذلك على الشاعر ألا يستخدم في الهجاء ألفاظاً تدعو إلى التفكر فيها ملياً ثم لا يحصّل القارئ من بعد التفكر شيئاً من المعنى فينصرف عن الشعر[3].

وفي الغزل على الشاعر في أثناء وصفه محبوبه ألا يقرن في القول الأجزاء المتباعدة في الجسم كأن يصف الشفاه والنهود معاً كما في قول المتنبي:

وَأبهمُ نَفْسي لِغَيْرِ الخَنَا ... بِذِكْرِ ذَواتِ اللّمى والنّهودِ

فذكره اللمى مع النهود أيضاً بما لا يتقارب، وإنما يذكر الخدّ مع الفم والعين مع الخدّ، فإذا تباعد بين الأعضاء لم يحسن في صناعة الشعر[4].

---

(١) الفسْر: ٢٩٦/٣.
(٢) الفسْر: ٦٥٩/٤.
(٣) الفسْر: ٢/ ٦٤٨.
(٤) الفسْر: ٩٢١/٢ و٩٦٥.

ويكره الوحيد ـ في غرض الوصف ـ أن يُكثِرَ الشاعرُ من تعدادِ أوصافِ الموصوفِ في بيتٍ واحد كقول المتنبي:

فتـــاةٌ تـــساوى عِقْـــدُها وكلامُهـــا ... ومَبْسِمُها الدريُّ في الحُـسْنِ والـنظمِ[1]

د ـ موقفه من الصورة الشعرية:

للصورة الشعرية أهميتها عند الوحيد، غير أن نظرته إليها منبثقة من نظرية عمود الشعر عند العرب، وخاصة فيما يتعلق بالاستعارات والتشبيهات؛ إذ يرى أن على الشاعر أن يراعي المألوف عند العرب في استعاراتهم وتشبيهاتهم، بمعنى أن يقارب الشاعر بين المستعار منه والمستعار له، والمقاربة بين المستعار منه والمستعار له من أسس عمود الشعر التي صرح المرزوقي بها في نصه الشهير:

«إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف، والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخيّر من لذيذِ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدّة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما»[2].

وفي رأيه أنِ المتنبي قد أخطأ في قوله:

فَإني رَأَيْـتُ الْبَحْـرَ يَعْثُـرُ بـالفتى ... وهذا الـذي يـأتي الْفَتـى مُتَعمِّـداً

لأن العرب لم يستخدموا الصورة الشعرية على هذا النحو، ولم يألفوا أن يقولوا: إن البحر يعثر بالفتى، وإن الذي ألفوه واستخدموه في أدبهم قولهم: «عثر الدهر به، وعثر الزمان به» ولذلك كان قول المتنبي هجيناً غير لائق بموضعه[3].

هـ ـ نظرته الشاملة للقصيدة:

ويسجّل للوحيد إشاراته التي تعكس نظرته الشاملة إلى القصيدة، وهي إشارات مهمّة على الرغم من قلتها في الكتاب، وتنبع أهميتها من أنها تردّ شيئاً من الانتقاد الموجّه إلى النقد العربي القديم في جانبه التطبيقي أنه نقدٌ جزئي يتناول البيت المفرد ويتجاهل القصيدة بوصفها نصاً كاملاً.

---

(١) الفَسْر: ٤٢/٤

(٢) شرح حماسة أبي تمام، المرزوقي، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ١/ ٩.

(٣) الفَسْر: ٨١٩/٢.

يقول الوحيد: «القصيدة بأولها وخروجها وخاتمتها، فهذه المواطن هي التي تلفت نظر القارئ»[١].

وعلى الشاعر – في رأيه – أن يحسن فاتحة القصيدة[٢] وألا يصنع صنيع المتنبي في مطلع قصيدته:

جَلَلاً كَمَا بِي فَلْيَكُ التَّبْرِيحُ　　أَغِذاءُ ذا الرَّشَأِ الأَغَنّ الشَّيْحُ

وفي الانتقال من غرض إلى غرض على الشاعر أن يحسّن خروجه، فإذا انتقل من غير سبب مسوّغ يتعلق من خلاله السابق باللاحق كان ذلك عيباً وكان مُسْتهجَناً في الشعر[٣].

ويتصل بنظرته الشاملة للقصيدة طلبه من الشاعر أن يُحْدث تناسباً بَيْن أبياتِ القصيدةِ.

و ـ آراء الوحيد في شعرية النص الشعري:

وتكتسب آراء الوحيد فيما يعرف حديثاً بمصطلح الشعرية أهمية بالغة لأسباب منها قِدَمُ الناقد، ودقة نظرته إلى طبيعة الشعر، وما ينبغي أن يتحقق فيه من خصائص حتى تتمثل الشعرية فيه.

ولكي تتحقّق الشعرية عند الشاعر لا بدّ له من أن يبتعدَ عن كلامِ المتصوّفة أو غيرهم – كما سبق – من أهل الكلام أو الطب أو الفلاسفة، حتى لا يفسد شعره؛ لأن كلام هؤلاء ومصطلحاتهم تنبو عن السمع في الشعر، ولو استخدم الشاعر شيئاً مما يتصل بهؤلاء لكان البيت الشعري عنده كأنه ثوب من ألوان تدل على العجز[٤].

كما عليه أن يجتنب ذكر الدّين والقصص في شعره؛ لأن ذلك مما يُضْعِفه، وليست كثرة المعاني في الشعر مما يحسّنه ويقرّبه من تحقّق صفة الشاعريةِ فيه، وهنا ينبّه الوحيدُ على أنّ الشعر يُراد منه المعنى المبتكر، كذلك يُراد منه أن يطرب النفس ويمتعها، ولا يكون هذا بتجميع المعاني وتكثيفها حتى يرهق القارئ نفسَه في تحصيلِها وفهمها بعيداً عن الالتذاذ بعناصر الشعر الأخرى كالوزن والإيقاعِ والصورة وحسنِ العبارة وفصاحتِها[٥].

---

(١) الفسر: ٢/ ٥٠١.
(٢) الفسر: ٢/ ٧٢٦.
(٣) الفسر: ٣/٤٣٤.
(٤) الفسر: ٢/ ٧٩٥.
(٥) الفسر: ٣/٤١٠ و٦٢٧.

ثانياً ـ معايير تحكم عمل الناقد:

بقي أن نشير إلى أن الوحيد، في تعليقاته على كتاب الفَسْر، تحدّث عن مجموعةٍ من المعايير التي تحكم عمل الناقد وتقرّبه من الموضوعية، ومن هذه المعايير أنه دعا الناقدَ إلى أن يصون لسانه من سبّ الناس وشتمِهم، جاء ذلك في تعليقه على قول ابن جني: «ما لهذا الرجل الفاضل [يعني المتنبي] عيب عند هؤلاء السقطة الجهّال وذوي النذالةِ والسفّالِ إلا أنه متأخّرٌ مُحْدَثٌ». إذ يقول: «أين تفسير الشعر من سبّ الناس»[1]

وفي موضع آخر يقول لابن جني: «إن الزمان الذي قد ذممته قد عمل فيك شره، وأجال في علمك سحره حتى سببت الناس في كتابك سبّ العوام والأرذال، وإنما تريد نصرة صاحبك بالحُجّة لا بالشتيمة والغلبة»[2].

فالوحيد يطالب الناقد بالحجة والبرهان لنصرة الشاعر.

وفي الحديث عن الموضوعية يدعو الوحيد النقاد إلى مبدأ في النقدِ يقضي بأن يجيلَ الشاعر فكره في النص الأدبي، ويستحسنَ منه ما يستحسنه، ويستقبحَ ما يستقبحُه، لا أن يفكر فيه وفي ذهنه رأي سابق فيه أخذه عن شيخ أو عالم قد سبقه.

وفي هذا المبدأ النقدي المهمّ يقول الوحيد: «العجب العجب لهذا الرجل الذي قلّد أبا علي [في] تفضيل هذا الرجل وتقبّله هذا التقبل، ويريد من الناس أن يقلّدوه [في] تفضيله ويجروا على سبيله، وهيهاتَ لم تأتِ يا أيها الشيخ بشيء، يقال: النقد لا يحتاج إلى تقليد، ولا تساوي الحكايات عند النقد شروى فتيل»[3].

ويطالب الوحيد النقاد بالتدقيق في مصطلحاتهم النقدية، من ذلك أن ابن جني كان يسمّي التداخلَ في المعاني والتراكيبِ في شعرِ أبي الطيبِ المتنبي: «قوةَ الصنعة» ولكنه يعلّق عليه بقوله: «هذا الرجل يسمي (ضعف الصنعة) (قوةَ الصنعة)، فإذا تعقّد الكلام عنده كان قوة صنعه؟!!»[4].

وعلى الناقد في رأي الوحيد ألا يبالغ في استحسانه بيتاً من الشعر؛ لأن في ذلك ابتعاداً عن الدقة العلمية، والمثال على ذلك أن ابنَ جني استحسن بيتَ المتنبي:

أَنْتَ الذي سَبَكَ الأمْوالَ مَكْرُمَةً ... ثُمَّ اتّخَذْتَ لها السُّؤّالَ خُزّانا

فقال: «كذا والله يَشْعُرُ الناس، وإلا فَلْيَخرَسوا».

---

(١) الفَسْر: ٢/ ١٦.
(٢) الفَسْر: ٢/ ١٧.
(٣) الفَسْر: ٢/ ١٠.
(٤) الفَسْر: ٢/ ١٨.

ولكن هذا الإعجاب الشديد لم يرق للوحيد ــ وهو محقّ في تعليقه الذي يقول فيه: «إن البيت الجيد من شعره [المتنبي] ليحل من القلوب محلّ مثله، فإذا تكلم صاحب الكتاب عليه بمثل هذا الكلام الذي كأنّه كلامٌ سوقيّ أو بائع شيء من هذه الأمتعة الدنية خرج ــ يشهدُ الله ــ من القلب لشدّة استقبال ما يجيء به، وقد فسّر الناس أشعار الشعراء، من الأصمعي وأبي عبيدة وطبقتهما إلى يعقوب وثعلب، ثم إلى الصولي في تفسيره أشعار المحدثين، فما سمعت لأحد منهم في تفسيره مثل هذا الكلام الذي يدلّ على زيادة خفة ونقصان وزن، ثم إنه يمرّ به البيت البديع فلا يتكلم عليه، ويتكلم على ما هو دونه»[1].

وهكذا نجد بعد استعراض آراء الوحيد النقدية من خلال تعليقاته على كلام ابن جني في كتابه الفَسْر أنه استطاع أن يكون ندّاً له، يرفض في أكثر المواضع من الكتاب آراءه ويردها بالحجة والبُرهان، على أننا نلمح أنه تعصب في قدر كبير من آرائه للقديم، وقد تنوعت آراؤه فشملت عناصر الشعر كاللفظ والمعنى والصورة الشعرية، وتعددت ذلك إلى الحديث عن صفات الناقد، والمنهج الذي ينبغي له أن يتبعه حتى يوصف عمله بالموضوعية، غير أننا من جهة أخرى نلمح أن الوحيد قد قسا على ابن جني في كثير من هجومه عليه، ولا ينكر أحد فضل ابن جني وعلمه وجهوده في تفسير شعر المتنبي.

وحسب هذا البحث أنه ألقى الضوء على هذا الكتاب المهم، الذي يعد من كتب النقد التطبيقي عند العرب، وفيه ما فيه من تتبّع للآراء وتدقيق في المعاني ومهارة في معرفة صنعة الشعر وطرائق نظمه عند الشعراء ومقدرة على المفاضلة بينهم.

(١) الفسر: ٤/ ٧٠٠.

المصادر والمراجع

* الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/١٠، ١٩٩٢م.

* بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: السيوطي، تح: د.علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.

* ديوان أبي الطيب المتنبي (بشرح العكبري)، تح: مصطفى السقا وزميليه، دار المعرفة، بيروت.

* روضات الجنات: للخوانساري، الدار الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

* شرح ديوان الحماسة: للمرزوقي، تح: أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

* الشعر والشعراء: لابن قيتبة، تح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦م.

* طبقات فحول الشعراء: لابن سلام الجمحي، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.

* الفَسْر: (شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي)، تح: رضا رجب، دار الينابيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م.

* كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : لحاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

* معجم الأدباء: لياقوت الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

* الوافي بالوفيات: لصلاح الدين الصفدي، باعتناء: ريتر ورفاقه، فرانزشتاينر، ط١، ١٩٦٢م.



خصائص النحو العربي من النظام المغلق إلى النظام المفتوح

أ. الطيب دبّه(*)



ملخص:

ظل النحو العربي حبيس المنهج الشكلي لوقت طويل، ولم تعرف دراسة المعنى مكاناً لها فيه إلا في قليل مما كتبه النحاة. وفي بعض ما كتبه المحدثون دعوة إلى الاحتفال بالمعنى في دراسة النحو العربي، وتأكيد على أنه قمين بالرعاية والاهتمام، وأن دراسته كفيلة بتصحيح بعض المسارات المنهجية وبحلّ كثيرٍ من الإشكاليات على الصعيد العلمي أو التعليمي. وفي سياق الكشف عن جوانب الأهمية في هذا النوع من الدراسة النحوية نستعرض بعض خصائص النحو العربي في ضوء تحويل منهج الدراسة من الاحتفال بالمبنى إلى الاحتفال بالمعنى، وفي ضوء المقاربة مع بعض النظريات اللسانية الحديثة. وقد اعتمدنا، في ذلك كله، على ثنائية «النظام المغلق والنظام المفتوح» التي ينادي بها بعض دعاة لسانيات التلفظ Linguistique d'énonciation. وإذ نعتمد على هذه الثنائية فإنا نراها إطاراً منهجياً هو من أفضل ما يُمكن أن تُدرس به ظواهر المعنى في خصائص النحو العربي، وخلفيةً مفاهيمية تستند إليها دراسة حركية المعنى اللغوي، وتفسّر بها تداعياته الاستعمالية بين تعبيرات المتكلم واختياراته من جهة، وتوقعات المخاطب وتأويلاته من جهة أخرى.

تستند دراسة النظام النحوي، في أي لغة من اللغات، إلى مستويين اثنين: مستوى المعنى، ومستوى المبنى وتسميهما اللسانيات الحديثة مستوى الوظيفة Fonction، ومستوى الشكل

(*) قسم اللغة العربية وآدابها /جامعة عمار ثليجي بالأغواط ـ الجزائر.

Forme (أو الصورة)، ومما يلحظه المتتبع لدروس النحو العربي قديماً وحديثاً إقبال النحاة واللغويين على الاهتمام بالجانب الشكلي من خلال نظرية العامل، بينما لا يولون دراسة المعنى إلا لمام القول وقليل الاعتناء باستثناء ما كان من سيبويه، ومن معه من متقدمي النحاة، وقلة من النحاة المتأخرين أمثال أبي بكر بن السراج (٣١٦هـ)، وابن جني (٣٩٢هـ)، ومحمود بن مسعود الغزني (٤٣١هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، والسكاكي (٦٢٦هـ)، وشمس الدين السخاوي (٩٠٢هـ)، وغيرهم ممن يرون أن وظيفة النحو هي معرفة تأليف الكلام العربي كما نطق به الفصحاء من العرب وليس مجرد بحث في أواخر الكلم[١].

وفي سنوات العقود الأخيرة من القرن العشرين ظهر اتجاه جديد في دراسة النحو العربي على يد جماعة من اللغويين المحدثين[٢] نذروا أقلامهم في سبيل الاحتفال بدراسة المعنى والسعي في رد الاعتبار إليه. ومن الأسباب التي يمكن أن يُوعز إليها تمسك هؤلاء اللغويين بهذا المنزع الإبستمولوجي الجديد ما يلي:

ـ الأهمية التي يحظى بها المعنى في التواصل اللغوي؛ فهو الغاية التي من أجلها وُضعت اللغات، والأساس الذي تبنى عليه صيغ الكلام وتنتظم له عباراته.

ـ إغفال كتب النحو للمعنى وإهمالها لشأنه بتركيزها على البنية اللفظية رغم ما له من فضل السبق عليها، ذلك «أن الوظيفة (أن يكون لدينا شيء نقوله) تسبق الشكل (قول هذا الشيء بطريقة ما)»[٣].

ـ توقف النحاة ـ في ظل اقتصارهم على المنهج التحليلي ـ عند حدود المعاني النحوية الجزئية (وهي معاني الأبواب) إذ لم يُول التفاعل الحاصل فيما بينها اهتماماً، فانصرفت الهمم عن اكتشاف المنهج التركيبي، وقصرُ النظر، في ظل الانكفاء على دراسة صور البنية اللفظية، عن إدراك أهمية ما يحصل بسبب ذلك التفاعل من معان نحوية كلية مثل معاني الخبر، والإنشاء، والقصر، والوصل، والفصل، والإيجاز، والإطناب، وغيرها مما عدّوه جزءاً من علم البلاغة بينما عدَّه عبد القاهر الجرجاني من صميم علم النحو.

ونظراً لذلك اتجهت عناية اللغويين المحدثين الذين احتفلوا بالمعنى إلى تتبع مستويات المعنى النحوي وإلى دراسة خصائصه التركيبية بوصفه أثراً لما يحصل في العقل من ارتباط وتفاعل بين دلالات الألفاظ ومعاني النحو، وبوصفه جانباً ضرورياً لا مندوحة من الاهتمام

---

(١) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين، مصطفى جمال الدين، دار الهجرة ـ إيراني ـ قم، ط٢، ١٤٠٥هـ، ص ٢٧ـ ٢٩.

(٢) نذكر منهم: مصطفى إبراهيم في كتابه «إحياء النحو»، ومهدي المخزومي في كتابه «في النحو العربي نقد وتوجيه»، وجعفر دك الباب في كتابه «نظرية الإمام الجرجاني اللغوية وموقعها في علم اللغة الحديث»، وكتابه «نظرة جديدة إلى فقه اللغة»، وتمام حسان الذي استطاع في كتابه «اللغة العربية معناها ومبناها» أن يخرج، في مطلع السبعينات، ببناء منهجي جديد لنظام النحو العربي جعل فيه المعنى غاية الدرس اللغوي، متأثراً بنظرية «سياق الحال» عند فيرث (Context of situation) ٢، وبنظرية «النظم» عند عبد القاهر الجرجاني.

(٣) علم اللغة في القرن العشرين، جورج مونان، (تر / نجيب غزاوي)، مؤسسة الوحدة سوريا، ص ٨٨.



بمجاله الحركي dynamique والانتقال إليه بعد دراسة المجال السكوني statique في المبنى؛ ذلك أن حركية النشاط اللغوي تبرز ــ فيما يمكن أن تبرز فيه[1] ــ في ظاهرة الكلام من حيث هو مجال حيوي حركي تنفتح فيه الطاقة التعبيرية على ألوان مختلفة من الأغراض والمعاني. لكن النحاة ــ خاصة المتأخرين منهم ــ ركزوا على دراسة المباني، واكتفوا بتقديم قواعد النشاط اللغوي في شكله الصوريّ السكونيّ المستقرّ.

ومنذ منتصف القرن العشرين تتابعت جهود لفيف من اللسانين الغربيين[2] في سبيل بيان أهمية الجانب الحركي المفتوح في دراسة اللغة. وذلك بعد أن أدركوا أن من أبرز أسباب العقم في نتائج الدرس اللغوي أن تنكفئ مقدماتها على دراسة البعد السكوني في قواعد المبنى لا تتعداه، وأن «التنظير [اللساني] لا ينبثق بوصفه إنتاجاً نهائياً لمعطيات مكدسة، بل يجب الانتقال، إلى مرحلة التمثيل والإجراء والحساب. ويكون الأمر أكثر وجاهة حينما نجتهد في معالجة الظواهر المحوزة في بعدها الحركي وليس في وضعها الذي تكون فيه جاهزة وتامة»[3].

١ ـ بين النظام المغلق والنظام المفتوح:

يمكننا أن نلتمس التقابل المنهجي بين النظام المغلق والنظام المفتوح في مقولة التقابل المنهجي بين الدراسة السكونية E.synchronique والدراسة الحركية E.diachronique في اللسانيات الحديثة؛ ذلك أن البعد السكوني يمثله النظام المغلق، وأن البعد الحركي يمثله النظام المفتوح؛ في الأول يكون المتكلم مجبراً على الالتزام بقواعد المبنى اللغوي، وبما يمكن أن تمنحه ــ على وجه الأصل والافتراض ــ من معان صورية يُنطلق في فهمها أو الإفهام بها على ما هي به في أبنيتها النموذجية وتواضعاتها الاجتماعية، وفي الثاني يكون مخيرا بحيث تنفتح طاقاته التعبيرية ــ في ظل تنوعات سياقية داخلية وخارجية ــ على احتمالات معنوية متعددة، غير أن فسحة الحرية والاختيار تظل ــ رغم الحاجة الملحة لدى المتكلمين

---

(١) يرتبط المظهر الحركي Aspet dynamique بمستويات مختلفة لظاهرة الانفتاح في النظام اللساني نذكر منها ما يلي: ١ ــ الانفتاح على مستوى الدراسة التطورية للغة، وهو انفتاح تتجلى حركيته في متابعة البعد الزمني التعاقبي لأنظمة اللغات. ٢ ــ الانفتاح اللغوية المفترضة syntagmes virtuels إلى تعابير متحققة énoncés actualizes توجهها الأغراض والمقاصد على مستوى إنتاج اللغة في التصور اللساني للنظرية التوليدية والتحويلية، وهو انفتاح محصور بالعمل الإجرائي للغة في الأذهان وبالحركية الداخلية لقواعدها في ضوء ما تسمح به من إمكانات لتحويل الجمل الأساسية إلى جمل مشتقة يستطيع بها المتكلم المثالي أن ينتج جملاً لا حصر لها. ٣ ــ الانفتاح على مستوى إنتاج اللغة عند المتكلمين، وهو ما يتجلى في تحويل التراكيب والانفعالات. وهذا المظهر الأخير هو ما تعنينا دراسته في هذا البحث.

(٢) أمثال: هاليدي، وأ. كيليولي، وأد.ديكرو، وإ.بنفنست. وهم الذين تصب أعمالهم في الاتجاه المسمى بلسانيات التلفظ أو الملفوظية Linguistique d'énonciation. وقد نذكر كذلك لسانيي مدرسة جنيف (ش. بالي، وأ. سيشهاي، وهـ. فراي) الذين يعتبرون أول من فتح الباب لدراسة اللغة في جانبها الحركي لوظائف الكلام وملفوظيته إلا أن أعمالهم كانت تحسب ــ باعتبارهم تلاميذ دو سوسير ــ على منهج اللسانيات البنوية، وهو المنهج الذي أوصد أبوابه دون ما يتصل بمادة اللغة أو بواقعها الخارج عن المدى اللغوي ré.

(٣) pour une linguistique de lénonciation, Antoine culioli, tol, ophrys, **1990** p **27**.

إلى هذ الانفتاح ـ مقيدة بحدود العلاقات البنوية التي يفرضها النظام المغلق، «فالمتكلم ينشد ممارسة حريته في التعبير عن فكرة، وقوانين اللغة المبنوية تشدُّه إلى إسارها فلا يستطيع منها فكاكا»[١].

ومما يبرز به فضل التقييد في النظام المغلق أنه يعصم اللغة من أن ينفرط عقد وحداتها فيختل فيها ميزان الوظائف، وتتحول إلى تعبير فوضوي هرائي لا صلة له بغرض الإبلاغ والتواصل. وبين هذا التقييد وذاك الانفتاح تنتظم جمل العربية وتترتب وحدات عباراتها بين جمود تارةٍ ومرونة تارة أخرى، وفي هذا ما يكسبها قدرة على التوسع في المعاني بما لا نجد له نظيراً في أنظمة اللغات الأخرى، وبما تحصل، به، الحاجة إلى الانفتاح بناءً على أن المتكلم يعجز في كثير من الأحيان عن أن يجد في النظام المبنوي ما يعبر به عن كل ما في نفسه من معان[٢].

ويمكننا أن نلتمس وجهاً آخر للمقابلة بين النظام المغلق والنظام المفتوح، وذلك من خلال المقابلة بين اللغة والكلام؛ إذ يكون الانغلاق في اللغة بينما يكون الانفتاح في الكلام، وحتى نفهم أبعاد الانفتاح ومستوياته ههنا لا بد من بيان حدود الكلام ضمن علاقته باللغة، ويعتبر شارل بالي من أوائل من تحدث عن هذه المسألة حينما استخرج من ثنائية اللغة والكلام السوسيرية ثنائية أخرى سماها الافتراضي virtuel والمتحقق actualisé موضحاً أن الافتراضي «يجب أن يكون ـ حتى يُصبح متحقّقاً ولفظاً صالحاً للتلفظ (أو التعبير) Enonciation ـ محدداً بتمثيل فعلي لدى الشخص المتكلم، أي بتمثيل فردي»[٣]، وذلك بناءً على أن وظيفة التحقيق actualization هي تحويل اللغة إلى كلام، وأن آليته تشير ـ بطريقة بديهية، ومن منظور سكوني ـ إلى أن اللغة يسبق وجودُها وجود الكلام، وبأن الكلام يفترض اللغة ما دامت هي التي تسعفه بالوحدات المحققة actualisateurs التي من دونها لا يمكن له (أي الكلام) أن يتحقق[٤].

وقد يكون هنالك وجه ثالث للمقابلة بين النظام المغلق والنظام المفتوح وذلك من خلال المقابلة بين النحو والمعجم؛ «فإذا كان النحو هو مجال الاختيارات المغلقة فإن المعجم هو مجال الاختيارات المفتوحة. إن الوحدات النحوية الخالصة لا تعمل إلا داخل نظام مغلق وبإمكانها أن تتحدد بكيفيةٍ سلبية إلى جانب تحديدها الإيجابي: فالدال s ـ في اللغة الإنجليزية يمكنه أن يتحدد بكونه دالاً على الجمع Plriel كما يمكنه أن يتجدد بكونه ليس مفرداً – non

(١) نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مصطفى حميدة، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة ـ مصر، ١٩٩٧، ٠١، ص ٤٩.

(٢) Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, o.Ducrotl T.Todorov, p 48.

(٣) la linguistique générale et la linguistique, charles bally, p 78.

(٤) ينظر:

ibid, p 82-83.

singulier، بينما لا يمكن للوحدات المعجمية أن تتحدد بطريقة سلبية»[1] لكونها ترجع، في تحديدها، إلى الواقع الخارج عن المدى اللغوي réalité extra –linguistique. وهذا أمر شائع في سائر أنظمة اللغات.

ومع هذه الأهمية التي يحظى بها مبدأ المقابلة بين النظامين المغلق والمفتوح إلا أن فكرة الفصل بين الواقع اللغوي للمبنى (وهو ما يتمثل في صورة اللغة) والواقع اللغوي للمعنى (وهو ما يتمثل في مضمون اللغة) لا وجود لها في الواقع الاستعمالي لأنظمة اللغات؛ إذ لا صورة (مبنى) بلا مضمون (معنى) يحققها ويجعل منها أداة للتواصل، ولا مضمون بلا صورة تكون له قانوناً ينضبط به ونموذجاً يحتذيه، «ذلك لأن الصورة هي دائماً صورة شيءٍ ما، فلا تنفك أبداً عن المضمون، والمضمون هو دائماً مضمون في شيء ما، فلا ينفك أبداً عن الصورة، وعليه، فلا ينبغي أن نقابل بين الصورة والمضمون مقابلة تفرّق كما هي مقابلة المتناقضين، وإنما مقابلة تعلق كما هي مقابلة المتضايفين [...] كما يصح بهذا الصدد أن نقول، على طريقة "كانط" في كلامه عن علاقة المفهوم بالحدس، بأن المضمون بغير صورة عماء والصورة بغير مضمون خواء»[2].

وفي ظل هذه النتيجة من التحليل يبدو سعينا لبيان التخوم الفاصلة بين المبنى والمعنى إجراءً منهجياً فيه شيء من التعسف تحتّمه ضرورة التصنيف المنهجي من أجل الاستجابة لمقتضيات الدراسة العلمية الساعية إلى وصف اللغات بما يسمح بالكشف عن خصائصها وبيان كيفية عمل أنظمتها. وفيما يلي سنتناول بعض خصائص النحو العربي في ضوء استحضارنا لفكرة تحول منهج الدراسة النحوية من المبنى إلى المعنى، وفي ضوء الفصل والتفريق بين جوانب الانغلاق وجوانب الانفتاح في نظام اللغة العربية.

٢ ـ مظاهر النظام المغلق في خصائص النحو[3] العربي:

٢ ـ ١ ـ في خصائص النظام الصرفي:

يعدُّ النظام الصرفي من مظاهر الانغلاق في العربية، فموضوعه يتعلق بدراسة الكلمات من جهة صيغها وأوزانها ومتغيرات أبنيتها اللفظية وليس من جهة معانيها المعجمية ولا من جهة معانيها النحوية أو السياقية أو التعبيرية المختلفة التي هي من مظاهر النظام المفتوح. وإن كان هنالك حديث عن المعاني في الدرس الصرفي فهو من جانب المعاني الصورية المجردة التي يمكن أن تدل عليها الصيغ الصرفية دلالة نموذجية «مغلقة». فكل صيغة إنما وُضعت لتدل على معنى صرفي عام؛ ومن الأمثلة على ذلك: صيغة «إِفْعَال» تدل على مصدر الفعل الرباعي «أَفْعَل» مثل «إِكْرَام» من (أَكْرَم)، وصيغة «انفعَل» تدل على أحد الأفعال الثلاثية المزيدة، ومن معانيها الصرفية العامة كذلك معنى المطاوعة مثل «انكسر»

(١) La linguistique structurale c. lepschy, petite bibliotheque payot, p, ١٤٧.

(٢) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي ط١، ١٩٩٨ان ص ٣٥ ــ ٣٦.

(٣) نقصد بالنحو ههنا ما يشمل القضايا النحوية والصرفية معاً مثلما هو معتمد في كتب النحاة القدامى.

و«انفتح»، وصيغة «فَاعَلَ» تدل على أحد الأفعال الثلاثية المزيدة، ومن معانيها الصرفية العامة كذلك معنى المشاركة مثل: «جالس»، و «خاصم».. إلخ.

إن الوظيفة الرئيسة للنظام الصرفي هي تشكيل العناصر التي يتألف منها نظام اللغة، وإبراز سماتها، وصياغة بناها، وتحديد معانيها الصرفية في إطارها النموذجي المغلق. ولعل أبسط صورة من صور الانغلاق في النظام الصرفي العربي ـــ وفي أي نظام صرفي لأي لغة من لغات البشر ـــ هي تميزه بخاصية النهائية التي تعرفها وحداته في مقابل خاصية اللانهائية التي نجدها في المعاني المادية المتحققة في الخطاب. وتبرز النهائية في وحدات النظام الصرفي العربي في كونها صيغاً تندرج ضمن مجموعات متقابلة تحتكم في تصنيفها وتحديد وظائفها إلى توزيع منتظم وترتيب محصور.

وفي ظل هذا التوزيع والترتيب يقسم النحاة الوحدات الصرفية تقسيماً يخضع لاعتبارات مختلفة يبدو أن أشهرها ذلك الاعتبار الذي أسفر عنه التقسيم الثلاثي المعروف للكلم العربية: اسم وفعل وحرف[1]. ومن التقسيمات الصرفية للوحدات التقسيم الثنائي بين الوحدات المبنية والوحدات المتصرفة، أو ما يسميه النحاة بالأسماء المبنية والأسماء المتمكنة، ومنها كذلك تقسيم الوحدات إلى صيغ (وهي التي تقبل التحليل الاشتقاقي)، وعلامات (وهي التي تقبل التحليل التقطيعي)، ومبنيات (وهي التي لا تقبل الاشتقاق وقد تقبل الاشتقاق وقد تقبل التقطيع ولكنها تستند في تحليلها، أساساً، إلى نموذج التصريف).

هذا عن صور الوحدات الصرفية من حيث هي أصول نموذجية كبرى لأنواع الكلم. ويمكن أن نرجعها ـــ في ضوء تأملنا لتقديرات النحاة وتحديداتهم لها ـــ إما إلى تحديدات مفهومية[2]، وإما إلى تحديدات لغوية. أما عن صورها من حيث هي فروع لتلك الأصول الكبرى فهي الصيغ والأوزان والأبنية الصرفية المختلفة كأن نقول: الاسم يتفرع إلى جامد ومشتق، والجامد ما لم يؤخذ من غيره، والمشتق ما يؤخذ من غيره، والجامد ما كانت صيغته وأوزانه سماعية، والمشتق ما رجع في صيغه إلى توزيع قياسي مطرد: «فَاعِل» هي صيغة اسم الفاعل من الثلاثي، و«مَفعُول» هي صيغة اسم المفعول من الثلاثي، و«أفْعَل» هي صيغة

---

(١) انتقد هذا التقسيم بعض المحدثين ووجدوه شكلياً غير دقيق؛ فهو من جهة يركز عنايته بالمبنى ويهمل المعنى، ومن جهة أخرى فهو لا يستوعب جميع الصور اللفظية التي يمكن أن ترجع إليها الكلم العربية. ولذلك «اقترح بعضهم أن تكون القسمة رباعية بإضافة الصفة قسماً رابعاً، واقترح آخر قسماً خامساً هو الضمير، وزاد آخر قسماً سادساً هو الظرف، وانتهى تمام حسان بالقسمة إلى سبعة بإضافة ما سماه بعض القدماء بالخوالف» (تقويم المقرر التدريسي في النحو العربي للمرحلتين الإعدادية والثانوية، عبد الجبار توامة وآخرون، طبع الدار العربية ـ غرداية /الجزائر لصالح مخبر اللغة العربية وآدابها /جامعة الأغواط، ٢٠٠٥، ص ١٨).

(٢) يقصد بالتحديد المفهومي notionel لوحدة ما، في اللسانيات الحديثة، تعريفها بما تدل عليه من مفاهيم تربطها بالواقع الخارج عن المدى اللغوي réalité extra –linguistique كأن يُحدد الاسم بأنه ما دل على شيء أو على معنى، أو ما دل على حدث غير مقترن بزمن. (ينظر: Pour aborder la linguistique, Roland Uluerd, (T١), les editions ESF parisp ٧٩). ويقابله التحديد اللغوي الذي يميز الوحدة بمجموعة من القرائن المتوزعة بانتظام غير محيطها اللغوي، كأن يحدد الاسم بأنه يقبل التعريف والتنوين، وأن يوصف، وأن يضاف، وأن يعرّف، وأن يُجرّ.. إلخ، ويحدد الفعل بأنه يقبل السين، وسوف، وقد، ولا يقبل التعريف، والتنوين.. إلخ.

اسم التفضيل... الخ. والفعل يتفرع إلى فروع مختلفة في ضوء اعتبارات صرفية مختلفة؛ فهنالك الثلاثي وغير الثلاثي (الرباعي والخماسي والسداسي)، والمجرد والمزيد، والمتصرف والجامد، والصحيح والمعتل والمهموز... الخ.

ومما يتميز به النظام الصرفي العربي انطواؤه على قدر كبير من الدقة والانتظام في توزيع وحداته عبر تفريعاته الاشتقاقية وتقابلاته الصرفية المختلفة. وتبدو هذه الخاصية سببا هاما مكن الصرفيين والنحاة من أن يستخرجوا من بنية كل كلمة[١] وحدة نموذجية مقدّرة سموها المثال[٢] أو الحد[٣]، وقد كان غرضهم من ذلك تصنيف الوحدات وتتبع مراتب صياغتها، ووضع نماذج عامة لقياس أبنيتها وذلك بضم المتشابه منها بعضه إلى بعض في مجموعات محددة متباينة، لكل مجموعة مثال يختزلها ويكون وسما لها تقاس به ويُستدل عليها بصورته:

كأن نقول مثلاً إن الوحدات: قَبِلَ، وقَدِمَ، وشَرِبَ.. إلخ يجمعها مثال واحد هو صيغة «فَعِل». وهذا مبدأ إجرائي هام في التحليل الصرفي العربي لا نكاد نعثر له على نظير في أنظمَة اللغات الأخرى.

٢ ـ ٢ ـ في خصائص النظام النحوي:

إن أبرز مظهر للانغلاق يمكن ملاحظته في نظام النحو العربي هو صور المبنى أو صور كلام العرب كما يسميها بعض النحاة؛ يقول أحد شراح «أوضح المسالك»: «تتبع النحاة كلام العرب فوجدوه يرد على ست صور إجمالا ـ وهي إحدى عشرة صورة تفصيلاً ـ وذلك لأنه إما أن يتألف من اسمين، وإما من فعل واسم وإما من جملتين، وإما من فعل واسمين، وإما من فعل وثلاثة أسماء، وإما من فعل وأربعة أسماء، فهذه ست صور على وجه الإجمال»[٤]. ثم يواصل الشارح في استعراضه لما يتفرع عن تلك الصور الإجمالية الست من صور تفصيلية نستغني عن ذكرها هنا نظراً لطول النص الواردة فيه. ويقول عبد القاهر في نفس السياق: «معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض. والكلم ثلاث: اسم، وفعل، وحرف. وللتعلق فيما بينها طرق معلومة وهو لا يعدو ثلاثة أقسام ـ تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما»[٥] ثم يمضي في

---

(١) يُستثنى من ذلك الوحدات المسماة بالمبنيات كالأسماء الموصولة، وأسماء الإشارة، والضمائر، وسائر الأدوات لخلوها من الاشتقاق.

(٢) ينظر: المقتضب، المبّرد، (تح /عبد الخالق عضيمة)، عالم الكتب، (د. ت)، ص ١/٣٠، ٨٨، ١٠٧. وينظر أيضاً: الخصائص، ابن جني، (تح / محمد علي النجار)، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، (د.ت)، ص ١ /١٨٠، ١٩٨.

(٣) ينظر: الكتاب، سيبويه، (تح /عبد السلام هارون)، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ط٣، ١٤٠٨ /١٩٨٨، ص ١ /١٧، ٢٣١، ٣٤٥، وينظر أيضاً: المقتضب، المبرد، ص ١ /٦. والخصائص، ابن جني، ص ١ /٨٨.

(٤) عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د. ت، ص ١١.

(٥) دلائل الإعجاز، ص ٥٧.

تفصيله مفرعاً عن هذه الصيغ التركيبية الأصول جميعَ الصيغ التركيبية الممكنة في النظام البنيوي المغلق للنحو العربي[١].

ومن صور التركيب في النحو العربي كذلك تقسيم النحاة للجمل إلى فعلية واسمية؛ فالفعلية ما تصدّرها فعل على رأي البصريين أو هي ما حوت فعلاً تقدم أم تأخر على رأيٍ الكوفيين، والاسمية ما تصدرها اسم على رأي البصريين أو هي ما لا يكون أحد ركنيها فعلاً على رأي الكوفيين. وعلى هذا فالجملة العربية، مهما تنوعت تراكيبها وتعددت، لا تخلو من أن تكون متمثلة في إحدى هذين الصورتين. ومن النحاة من يضيف صورة ثالثة هي الجملة الشرطية لكن ابن هشام يرى أنها من قبيل الفعلية ويقترح بدلاً منها الجملة الظرفية[٢]. ولفاضل صالح السامرائي رأي متميز في مسألة الصور الأصول في الجملة العربية، فهو يرى أن الجملة العربية إنما ترجع في أصلها إلى صورتين اثنتين: فعل مع اسم، واسم مع اسم. وبالتعبير الاصطلاحي فعل وفاعل أو نائبه، ومبتدأ وخبر نحو «أقبل سعيد» و«سعيد أقبل»، وكل التعبيرات الأخرى إنما هي صور أخرى لهذين الأصلين[٣].

إن إشارة النحاة، قدماء ومحدثين، إلى مثل هذه الصور تعدّ محاولة لحصر جميع الأبنية الممكنة في النحو العربي سواء أكانت الصور الأصول التي تشير إلى حدود النظام المغلق لأبنية التركيب العربي أم تلك التي يتحول بها المتكلم عن أصولها ــ بالتقديم والتأخير، أو الحذف، أو الزيادة[٤] ــ للتعبير عن أغراضه وانفعالاته وحاجاته الطارئة. ولعل أبرز معلم من معالم الانغلاق في تلك الصور ــ بما فيها صور التراكيب الفرعية المتحولة عن الأصول ــ أن المتكلم لا يمكنه، بأي حال من الأحوال، أن يخترقها أو أن ينشئ نظماً للوحدات على غير هديها. وقد بلغ من اهتمام النحاة بهذه الصور على مستوى المبنى أن جعلوها موضوع النحو سواء أكان ذلك في إطار ظاهرة الإعراب أم في إطار نظرية العامل.

لكن النحاة وإن كانوا قد تعهدوا بتصنيف جميع صور الجملة العربية وبالتفريق فيما بينها، كأن يفرقوا مثلاً بين ما يعود فيها إلى ترتيب أصلي وما يعود فيها إلى ترتيب يخالف الأصل بالتقديم والتأخير. فإنهم لم يعتنوا بغير الصور النموذجية التي تشكل نظام النحو العربي في مجاله المغلق، وإن اعتنوا بالصور التحويلية المتفرعة عن الأصول مثل ما هو الحال في جمل التوكيد والنفي والاستفهام وغيرها فلا يزيدون عن تحديد معانيها الصورية، وتتبع حالات إعرابها، وصور أبنيتها التركيبية، أي أنهم لا يراعون معانيها التعبيرية التي يقصدها المتكلم. ولذلك لم يتعرضوا لظواهر التقديم والتأخير إلا من قبيل الجواز والوجوب على ما

---

(١) للتفصيل ينظر: المرجع نفسه، ص ٥٧ ــ ٥٨.

(٢) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، (تح /مازن المبارك ومحمد علي حمد الله)، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ط١، ١٣٧٨، ص ٤٩٢ ــ ٤٩٣.

(٣) ينظر: معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان ــ الأردن، ٢٠٠٣ /١٤٢٣، ص ١٥.

(٤) يدخل في الزيادة بعض الأساليب مثل: الاستفهام، والنفي، والتوكيد، وتدخل في الحذف أخرى مثل: الترخيم، والتحذير، والنداء (لمن يقدره جمله فعلية).

يسمح به كلام العرب من التراكيب ــ في بعدها السكوني ــ أو لا يسمح، ولم يراعوا من معانيها إلا معنى واحداً، هو معناها العام، سموه الاهتمام بأمر المتقدم[١].

يقول عبد القاهر منتقداً النحاة الذين يقصرون دراستهم على الجانب الصوري للغة:

«وهل رأيتم إذ قد عرفتم صورة المبتدأ والخبر، وأن إعرابهما الرفع، أن تتجاوزوا ذلك إلى أن تنظروا في أقسام خبره، فتعلموا أنه يكون مفرداً وجملة، وأن المفرد ينقسم إلى ما يحتمل ضميراً له، وإلى ما لا يحتمل الضمير [...] وإذا نظرتم في الصفة مثلاً، فعرفتم أنها تتبع الموصوف وأن مثالها قولك: (جاءني رجل ظريف، ومررت بزيد الظريف) هل ظننتم أن وراء ذلك علماً وأن ههنا صفة تخصص وصفة توضح وتبين، وأن فائدة التخصيص غير فائدة التوضيح، كما أن فائدة الشياع[٢] غير فائدة الإبهام، وأن من الصفة صفة لا يكون فيها تخصيص ولا توضيح، ولكن يؤتى بها مؤكدة، كقولهم (أمس الدابرُ)، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾، وصفة يراد بها المدح والثناء كالصفات الجارية على اسم الله تعالى جدّه. وهل عرفتم الفرق بين الصفة والخبر وبين كل واحد منها والحال؟ وهل عرفتم أن هذه الثلاثة تتفق في أن كافتها لثبوت المعنى للشيء، ثم تختلف في كيفية ذلك الثبوت»[٣].

نلمس في كلام عبد القاهر ههنا إشارة واضحة إلى حدود النظام المغلق من حيث هو إطار نموذجي تحدده صورُ اللغة، تلك الصور التي يتخذها النحاة غاية في درسهم النحوي ويقفون عندها، ومثال ذلك أن الرفع علامة إعراب المبتدأ والخبر، وأن الصفة تتبع الموصوف، وأن الصفة والخبر والحال تتفق في أنها لثبوت المعنى للشيء. لكن عبد القاهر يدعو النحاة إلى تجاوز هذه الصور المغلقة للتعرف على ما تحويه من اختلافات وفوارق ينفتح بها التعبير على وجوه متعددة من المعاني والأساليب. وهو يرى أن من لم يأخذ نفسه بالتقوّي في دراسة هذه المعاني فقد أصابته الآفة العظمى بأن يُكثر في غير تحصيل، وأن يحسن البناء على غير أساس، وأن يقول الشيء لم يقتله علماً[٤].

ويمكننا، كذلك، أن نلتمس مظاهر الانغلاق في النظام النحوي فيما سماه نحاتنا القدامى بالأبواب. وهنا نقف عند مسألة هامة، وهي أن تصور النحاة المهتمين بنظرية العامل لمظاهر الانغلاق في النظام النحوي يختلف عن تصور الذين يخالفونهم ممن يحتفلون بالمعنى: أما الأول فقد كان مبنياً على إلحاق النحاة للمعاني بالمباني من حيث إن المباني هي الأصل والمعاني تبع لها وفرع منها، وعليه تصبح صور الانغلاق في المعنى هي ذاتها صور الانغلاق في المبنى. أما في التصور الثاني فنجد توسعاً واضحاً في بيان صور الانغلاق وتصنيفها على هدي من فكرة الاحتفال بالمعنى.

---

(١) وهو معنى عام ينضوي معه فيه كثير من المعاني التعبيرية الخاصة مثل: التخصيص، والحصر، والافتخار، والتعجيل بالمسرة أو المساءة... إلخ.

(٢) الشياع: الفشو والظهور (الدلائل، ص ٨٩).

(٣) الدلائل، ص ٨٩.

(٤) ينظر: نفسه، ص ٩٠.



في كتاب تمام حسان «اللغة العربية معناها ومبناها» إشارة إلى ما يوحي بمظاهر الانغلاق في المعنى ضمن استعراضه لما سماه بالنظام النحوي، هذا النظام الذي يتميز باحتوائه على مكوّنات تنتمي إلى النظام المغلق وأخرى تنتمي إلى النظام المفتوح، ويمكن استعراضها كالتالي[1]:

١ ـ مجموعة من المعاني النحوية العامة التي تسمى معاني الجمل أو الأساليب كالخبر والإنشاء والإثبات والنفي والتأكيد وكاطلب وفيه الأمر والنهي والاستفهام والدعاء والتمني والترجي والعرض والتحضيض وكالشرط والقسم والتعجب والمدح والذم إلخ.

٢ ـ مجموعة من المعاني الخاصة أو معاني الأبواب النحوية المفردة كالفاعلية والمفعولية والحالية إلخ.

٣ ـ مجموعة من العلاقات التي تربط بين المعاني الخاصة حتى تكون صالحة عند تركيبها لبيان المراد منها، وهي ما سماه تمام بالعلاقات السياقية أو القرائن المعنوية مثل: الإسناد، والتخصيص، والنسبة، والتبعية.

٤ ـ مجموعة من المباني والحركات والحروف التي يأخذها علم النحو من الصوتيات وعلم الصرف وهي ما سماه بالقرائن اللفظية مثل: العلامة الإعرابية، والصيغة، والرتبة، والربط، والأداة، والتضام، والمطابقة، والنغمة.

٥ ـ القيم الخلافية أو المقابلات بين أحد أفراد كل عنصر مما سبق وبين بقية أفراده.

أما المجموعة ١ فهي تنتمي إلى النظام النحوي المفتوح وسنرجئ الحديث عنها إلى حين التعرض، في المباحث الموالية، لخصائص النحو العربي من خلال النظام المفتوح. أما المجموعات: ٢، ٣، ٤، ٥ فهي تنتمي إلى النظام النحوي المغلق سواء أكان ذلك من جهة أن بعضها تنظيم معنوي صوري لأنواع الوظائف النحوية في التركيب العربي (المجموعتان ٢ و٣)، أم من جهة أن بعضها تنظيم مبنوي يصيب الحركات والحروف وبعض المباني الصرفية الدالة على وظائف نحوية (المجموعة٤)، أم من جهة أن بعضها قيم خلافية تتحدد وظائفها بالمقابلة بين المباني المتجانسة أو بين المعاني المتجانسة (المجموعة٥)، كأن نرى «الخبر في مقابل الإنشاء، أو الشرط الإمكاني في مقابل الشرط الامتناعي، أو المدح في مقابل الذم، أو المتقدم رتبةً في مقابل المتأخر، أو الاسم المرفوع في مقابل الاسم المنصوب، أو المتعدي في مقابل اللازم، وهلم جرا»[2].

وسبب الانغلاق في هذه المكونات ـ سواء أكانت قرائن لفظية أم قرائن معنوية أم قيماً خلافية أم أبواباً ـ أنها، من جهة، ذات وظائف نحوية صورية لا صلة لها بالواقع الخارج عن المدى اللغوي réalité extra linguistique ، وأنها، من جهة أخرى، مما لا سبيل للمتكلم إلى التصرف فيه أو تغيير وظيفته.

(١) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص ٣٦ ـ ٣٧، ١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧.

أما ظاهرة تعدد الوظائف في المبنى الواحد التي يوحي ظاهرها بمبدأ الانفتاح بسبب التعدد مثل «ما» التي «تصلح على إطلاقها للشرط والاستفهام والموصول والمصدرية، وأن تكون كافة أو زائدة.. إلخ»[1]، فإن مبانيها مفاهيم صوتية وصرفية وليست نحوية بالإضافة إلى أن ما يبدو فيها من انفتاح بسبب التعدد تغلقه القرائن اللفظية والمعنوية المصاحبة للمعنى في السياق ضمن ما سماه تمام بتضافر القرائن. وإذا ظل الانفتاح، بعد ذلك، قائماً رغم توفر القرائن فإن ذلك يرجع سببه إلى قابلية التركيب للتأويل الذي يحدث بسببه «التفاضل بين المُعربين للجملة الواحدة»[2]. وفي هذا مظهر من مظاهر الانفتاح كما سنرى في المبحث رقم: (٣ ــ ١ ــ ٢).

٣ ـ مظاهر النظام المفتوح في خصائص النحو العربي:

يقول أنطوان كيليولي A.culioli: «إن اللغة نظام لكنها نظام مفتوح»[3].استناداً إلى مضمون هذا التحديد يمكننا أن ننطلق في تصورنا للمعنى من المنظور الوظيفي الذي يرى «أن اللغة ذات مستويات ثلاثة: المستوى النحوي، والمستوى الدلالي، والمستوى الكلامي الذي يتفاعل فيه المستويان الأولان في عملية التواصل اللغوي»[4]. وفي ظل المستويين الثاني والثالث يتم الانفتاح على معطيات وظروف الواقع الخارج عن المدى اللغوي ليتمكن المتكلم من استيعاب اختيارات تعبيرية لا يمكنه التعبير عنها فيما لو اقتصر، في استعماله، على القواعد النموذجية للغة[5].

ولو تتبعنا جميع مظاهر الانفتاح في سائر أنظمة اللغات مثلما تصورها اللسانيون المحدثون خاصة أولئك الذين اهتموا بلسانيات الكلام (أو لسانيات التلفظ Linguistique d'énonciation) لوجدنا فسنجد أنها تكون على مستويين: مستوى انفتاح المعنى في السياق اللغوي (السياق الداخلي)، ومستوى انفتاح المعنى في السياق المقامي (السياق الخارجي). ولذلك ينبغي التفريق بين نوعين من الانفتاح: الأول يكون فيه النظام منفتحاً انفتاحاً داخلياً بسبب ما يطرأ من تغيير في معطيات واقعه اللغوي، والثاني تتغير فيه المعاني بتأثير من الظروف الخارجية لمقام الكلام ويكون على صورتين: في الأولى تتغير المعاني وتتغير معها معطيات الواقع الداخلي للنظام، ولكن بتأثير من ظروف المقام، وفي الثانية لا تقع تأثيرات المقام إلا في المعاني.

٣ ـ ١ ـ مظاهر الانفتاح في السياق اللغوي:

---

(١) نفسه، ص ١٨٠.

(٢) نفسه، ص ١٨٠ ــ ١٨١.

(٣) Sur quelques contradictions en linguistique, culioli Antoinne, (le Seuil), 1973. pp 87.

(٤) الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة، يحي أحمد، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد ٣، ص ٧٦.

(٥) ينظر:
Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Ducrot et todorov, p 47-48

مما يحتدُّ به هذا المستوى أن المتكلم لا يخرج فيه ــ مهما بلغت درجة تصرفه في الكلام ــ عن حدود التراكيب اللغوية التي يسمح بها نظام النحو في صوره الأصلية أو الفرعية، تلك «التي اتفقت عليها الجماعة، فالجماعة اللغوية مثلاً اتفقت على جعل الرفع للعُمَد، والنصب للفضلات، كما اتفقت على وجوب مطابقة النعت للمنعوت، وتقدم المنعوت على النعت، وتأخر المعطوف عن المعطوف عليه. كل هذا وغيره جعلته الجماعة اللغوية قرائن لفظية تعين على إبراز المعنى»[١]. وفي هذا المستوى يكون انفتاح النظام في سياق اللغة بكيفية ترجع، فيها، حرية تصرف المتكلم في المعاني إلى قيود في المباني، وإلا انتفى التواصل بينه وبين السامع، وانطمست معالم الفهم والإفهام. ومن هنا يقوم الاعتقاد بأن «البنية اللسانية يجب أن تكون مغلقة ومرنة في الوقت ذاته حتى تتكيّف مع مقامات متنوعة تنوعاً لا حدود له، ومتجددة باستمرار»[٢]

وعملاً بهذا المبدأ فإن الالتزام بحدود الانغلاق في نظام التعليق بين المباني والمعاني، في إطار ما سماه نحاتنا القدامى التقيد بظاهر الصناعة، لا يكون قيداً ثابتاً في تحليل التراكيب العربية، وإنما يعتمد عليه إذا وافقت مواضعه ومراتبه موارد المعنى أما إذا خالفتها فلا اعتماد، وفي هذا مظهر من مظاهر الانفتاح رغم توفر المعطيات الصورية للانغلاق، يقول ابن هشام في المغني في معرض ذكره للجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها:

«الجهة الأولى: أن يُراعي (أي المعرب) ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى، وكثيراً ما تزل الأقدام بسبب ذلك [...] وها أنا مورد بعون الله أمثلة متى بُني فيها على ظاهر اللفظ ولم ينظر في موجب المعنى حصل الفساد [...] فأحدها: قوله تعالى:﴿أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾ [هود: ٨٧] فإنه يتبادر إلى الذهن عطف (أن نفعل) على (أن نترك)، وذلك باطل؛ لأنه لم يأمرهم أن يفعلوا في أموالهم ما يشاؤون، وإنما هو عطف على «ما»؛ فهو معمولٌ للترك، والمعنى أن نترك أن نفعل [...] وموجب الوهم المذكور أن المعرب يرى أنْ والفعلَ مرتين، وبينهما حرف العطف»[٣].

ولعل من أبسط مظاهر الانفتاح في النظام النحوي أنه لا يستمد وجوده من المباني في ذاتها وإنما مما بينها من العلاقات السياقية والمعاني التركيبية. ويرى تمام حسان أن النظام النحوي ليس له بنية وأنه لا يعرف من المباني غير ما يقدمه له النظامان الصوتي والصرفي[٤]. وتعود خلفية هذا الرأي عنده إلى رفضه لنظرية العامل[١] وإطراحه لجدواها في تحليل الجملة العربية لكونها تحتفل بدراسة المباني وتهمل دراسة المعاني.

---

(١) نظام الارتباط في تركيب الجملة العربية، مصطفى حميدة، ص٥٥.

(٢) Aborder la linguistique, Dominique Maingueneau

(٣) مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، (تح / مازن المبارك ومحمد علي حمد الله)، ص ٦٨٤ ــ ٦٨٦.

(٤) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص ١٧٨.



يدخل في مستوى الانفتاح على السياق اللغوي (الداخلي) جميع ظواهر الاتساع في معاني النحو التي قصرها القدماء على البلاغة العربية[٢]، وهي ما سماه تمام حسان بالمعاني النحوية العامة المتمثلة في المعاني الكلية للجمل والأساليب[٣]: كالتقديم والتأخير، والإنشاء والقصر، والمجاز، والإثبات والنفي، والتأكيد، وغيرها من المعاني التي تدل على أن وظيفة النحو ترتبط بتحديد المعنى وتخصيصه أكثر مما ترتبط بضبط المبنى وتنظيمه[٤]. وفيما يلي بعض المظاهر الدالة على انفتاح نظام اللسان العربي في السياق اللغوي:

٣ ـ ١ ـ ١ ـ *أسلوب التقديم والتأخير وأثره في الدلالة المفتوحة*:

يشير عبد القاهر إلى أهمية المعاني النحوية المفتوحة بالتقديم والتأخير في كلام العرب فيقول: «ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك أن قدّم فيه شيء، وحول اللفظ عن مكان إلى مكان [...] وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال إنه قدم للعناية، ولأن ذكره أهمّ، من غير أن يُذكر من أين كانت تلك العناية، ولم كان أهمّ. ولتخيلهم ذلك، قد صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم، وهوّنوا الخطب فيه، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرباً من التكلف [..] وكذلك صنعوا في سائر الأبواب؛ فجعلوا لا ينظرون في الحذف والتكرار، والإظهار والإضمار، والفصل والوصل، وفي نوع من أنواع الفروق والوجوه [....] وليت شعري إن كانت هذه أموراً هينة، وكان المدى فيها قريباً والجدى [٥] يسيراً، من أين كان نظم أشرف من نظم، وبم عظم التفاوت، واشتدَّ التباين، وترقّى الأمر إلى الإعجاز وإلى أن يقهر أعناق الجبابرة؟»[٦].

إن الذي يسعى عبد القاهر إلى التنبيه إليه، في هذا النص، أن مزية التقديم والتأخير ليست محصورة في العناية بالمتقدم فحسب بل هي في كونه إجراءً مبنوياً اختيارياً ينفتح على جملة من المعاني النحوية الدقيقة التي يجد فيها المتكلم ضالة البيان الكافي بما يحصل به التفاوت والتباين ويجد فيها السامع الفهم الدقيق والمتعة الرائقة.

---

(١) الحقيقة أن رفض نظرية العامل بالكيفية التي يعرضها تمام حسان فيه شيء من المبالغة والتعسف فهو يرفضها من حيث لا يرى منها نفعاً في دراسة النظام النحوي للعربية ويدعو إلى أن تستبدل بها نظرية القرائن، ووجه المبالغة والتعسف ههنا في أنه رفض نظرية العامل جملة وتفصيلاً، ودعا إلى إطّراحها بالكامل، ونعتقد أنه كان يكفيه أن يرفض الاقتصار عليها في الدرس النحوي لما في ذلك من إهمال واضح للجانب الحيوي من الاستعمال اللغوي وهو المعنى.

(٢) تعرض عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز لانتقاد النحاة في مسألة إغفالهم لمعان يراها من صميم النحو ويرون إلحاقها بالنحو ضرباً من التكلف. (ينظر: دلائل الإعجاز، ص ١٤٩).

(٣) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص ٣٦، ١٧٨.

(٤) ينظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط٦، ٢٠٠٠، ص ٤٤.

(٥) الجدى والجدا: مطر السماء تُغاث به الأرض، ومنه أخذ جداً العطية والجدوى. (ينظر: دلائل الإعجاز، ص ١٥٠).

(٦) دلائل الإعجاز، ص ١٤٨ ـ ١٥٠.

وتبرز خصوصية التقديم والتأخير في نظام النحو العربي في أنه لا يحترم مبدأ الرتبة[1] إلا فيما سماه النحاة قديماً بالرتب المحفوظة، مثل: الجار والمجرور، والصفة وموصوفها، والصلة وموصولها، والمضاف والمضاف إليه، والمعطوف والمعطوف عليه وغيرها مما لا يكون، فيه، الربط بين الوحدات إلاّ على شاكلة واحدة مفروضة. بل إن هذه الرتب المحفوظة ذاتها قد يصيبها التغيير بالتقديم والتأخير أحياناً مثل تقديم الصفة على الموصوف لإبرازها ولفت النظر إليها، كما جاء في بيت لعمرو بن قميئة (ت٨٥ق /هـ) يقول فيه:

فلمّا لم يَرَيْنَ كثيرَ ذعرٍ   وَرَدْنَ صَوَادِياً ورْداً كميّاً[2]

فقوله «كثيرَ ذعر» أراد به ذعراً كثيراً، فقدّم الصفة على الموصوف.

وفيما عدا الرتب المحفوظة والمواطن التي يجب فيها التقديم والتأخير فإن التركيب العربي يستند إلى علاقة اختيارية حرة يتصرف فيها المتكلم ويحدد وجهتها بحسب مقصده من الكلام، وذلك في إطار ما يُسمح له في النظام النحوي من إمكانية التصرف بالتقديم والتأخير إن على نية التأخير، وذلك في كل تقديم لا يزول معه الحكم في المقدم والمؤخر عن ما كانا به قبل التقديم، أو لا على نية التأخير، وذلك مع كل تقديم يُنقل معه المقدم والمؤخر من حكم إلى حكم[3]. علماً أن صوغ العبارة بالمحافظة على الترتيب الأصلي لعناصرها إنما يكون لمجرد الإخبار وهو التعبير الطبيعي الذي لا يحتاج فيه المتكلم إلى غرض تعبيري خاص. أما حينما تصاغ بتقديم ما حقه التأخير وتأخير ما حقه التقديم فإن مجال التعبير يكون فيها، مفتوحاً على العديد من الأغراض التعبيرية والمعاني الخاصة.

وللتقديم والتأخير في الجملة العربية صور[4] متعددة، وهي في تعددها محكومة بنظام من العلاقات التركيبية دقيق ومحدد، لكنه من حيث المعاني التي يمكن أن يعبر عنها غير محدد والسبب في ذلك يرجع إلى أن المعاني المعبر عنها بالتقديم والتأخير صنفان: معان ترتبط بالعلاقات الداخلية لوحدات الجملة في السياق اللغوي ولا تتعدّاها، ولذلك فهي معان محصورة ومحددة، وقد تكلم عنها البلاغيون ووضعوا لها القواعد فيما انصرف عنها النحاة وأهملوها، ومعان لا حصر لها ولا حدّ لأن العبارة ترتبط فيها بسياق المقام الذي تتعدد فيه أحوال

---

(١) بينما نجد بعض اللغات لا تقوم وظائف وحداتها إلا على احترام الرتبة، ومن الشواهد على ذلك في الفرنسية المثال الذي ساقه مارتيني في كتابه «مبادئ اللسانيات العامة» ليؤكد به على ضرورة احترام الرتب عند تحديد وظائف الوحدات. والمثال هو: «Pierre paul bat». إن المثال الفرنسي السابق يتحول إلى جملة أخرى إذا ما تم تحويل الفاعل والمفعول من موضعيهما على الشكل التالي: «bat paul pierre» (ينظر: Eléments de linguistuque générale, A. Martinet, Armand Colin, p110 -113)

(٢) ينظر: الموسوعة الشعرية (الموقع: WWW.cultural.org.ae).

(٣) ينظر لمزيد من التفصيل: دلائل الإعجاز، ص ١٤٨.

(٤) ترجع صور التقديم والتأخير في الجملة العربية إلى مواطن للوجوب وأخرى للجواز وإن الذي يغنينا هنا هو حالات الجواز بصفتها مجالاً للتعبير المفتوح، وذلك من حيث إنها تستند إلى فعل الاختيار في الكلام. أما مواطن الوجوب في التقديم والتأخير فهي أوضاع لغوية ملزمة لا تسمح للمتكلم بممارسة إرادته الفردية في التعبير.

التعبير بتعدد المتخاطبين وتعدد ظروف تخاطبهم. وفيما يلي نستعرض بعضاً مما يمكن أن تحمله صور التقديم والتأخير من الأغراض والمعاني في ضوء العلاقات الداخلية للنظام النحوي المفتوح[1]:

ـ تقديم الخبر المفرد على المبتدأ، ومن أغراضه التعبيرية: ١ـ التخصيص كقولهم: «قائم زيد» إذا كان المتكلم يريد تخصيص القيام بزيد خلافاً لقولهم: «زيد قائم»؛ والمعتبر في ذلك أن المتكلم لا يريد مجرد الإخبار عن زيد أنه قائم وإنما يريد أنه قائم وليس قاعداً مثلاً. ٢ـ الافتخار كقولهم: «تميمي أنا» فثمة فرق بين قولهم «أنا تميمي» و«تميمي أنا»، فالأولى إخبار عن نفسه، والثانية فللفخر بنفسه، وبقبيلته. ٣ـ التفاؤل أو التشاؤم كقولهم: «ناجح زيد!» و«مقتول إبراهيم».

ـ تقديم الخبر الظرف والجار والمجرور، ومن أغراضه التعبيرية: ١ـ الاختصاص والحصر نحو قوله تعالى:﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ [التغابن:١] قُدّم الجار والمجرور ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل لا بغيره. ٢ـ مراعاة المشاكلة لرؤوس الآي وهذا كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣] ليطابق قوله (باسرة) و(فاقرة).

ـ تقديم المبتدأ على الفعل، ومن أغراضه التعبيرية: ١ـ التخصيص أو الحصر، مثل قولك «سعيد أعانني»؛ وبيان ذلك أنك إذا قلت «أعانني سعيد» كان إخباراً ابتدائياً، والمخاطَب خالي الذهن، فإن قلت «سعيد أعانني» فقد خصّصت سعيداً بالإعانة وقصرتها عليه، وذلك بأن كان المخاطب يظن أن الذي أعانك خالد مثلاً. ٢ـ تحقيق الأمر وإزالة الشك من ذهن السامع، كقولك «هو يغيث الملهوف» لمن يظن أنه لا يفعل ذلك فأنت لا تريد أن تقصر إغاثة الملهوف عليه وتحصرها فيه، ولكنك أردت أن تزيل الشك من ذهن السامع. ٣ـ التعجيل بالمسرة أو المساءة، كقولك: «أبوك عاد!» لمن كان أبوه غائباً، وقولك: «السفاح حضر!». ٤ـ تعظيم المقدّم أو تحقيره، كقولك: «السلطان حضر!»، وقولك: «الغبي جاء!». ٥ـ التعبير عن الغرابة في أمر المقدّم كقولك: «المقعد مشى!»، أو«الأخرس نطق!».

ـ تقديم المفعول على الفاعل، ومن أغراضه التعبيرية: ـ الاعتناء بأمر المقدّم كقولك: «أعان خالداً محمدٌ» إذا كان المخاطب يعنيه أمر خالد وكانت دلالة سياق الكلام تنصبّ عليه، وكقوله تعالى:﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُواْ فِي دِيَارِهِمْ﴾ [هود٦٧] تقدم على الفاعل المفعول وهو «الذين ظلموا» لأن الكلام، في الآية الكريمة، عليهم وعلى عاقبتهم.

ـ تقديم المفعول على الفعل، ومن أغراضه التعبيرية: ١ـ الاختصاص، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة:٥] أي نخصك بالعبادة والاستعانة، بخلاف قولنا «نعبد إياك» الذي يدل على الإقرار بعبادة الله ولا يمنع من عبادة غيره. ٢ـ رد الخطأ في التعيين،

---

(١) ينظر: معاني النحو، السامرائي صالح فاضل، ص ص: ١ /١٣٦ ـ١٤٧، ٢ /٤٨ ـ ٤٩، ٧٦ـ٧٩.

كقولك: «زيداً عرفت» لمن اعتقد أنك عرفت إنساناً غير زيد. ٣ـ التعجب، كقولك: «ديناراً أعطى خالدٌ!» إذا كانت مثل هذه الحادثة مستغربة كأن يكون أكثر من أن يُعطيه خالد، أو أقل فيكون مثار تعجب. ٤ـ المدح والثناء، كقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاً هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِن قَبْلُ﴾ [الأنعام: ٨٤] فهذا ليس من باب التخصيص والحصر إذ ليس معناه ما هدينا إلا نوحاً من قبل، وإنما هو من باب المدح والثناء. ٥ـ التعظيم، كقولك لمن سأل الله «عظيماً سألت»، وغيرها من المعاني والأغراض.

هذه بعض الأمثلة والتأخير، وغيرها كثير[1]، أردنا أن نبين من خلالها مدى ما يمكن أن تتحلى به الجملة العربية من المرونة في التركيب، ومن التوسع في دلالات الكلام، ومن الدقة في التعبير عن المعاني المتباينة داخل التراكيب والسياقات المتشابهة، وهو ما تفتقر إليه الكثير من اللغات البشرية.

ومما يبدو جديراً بلفت النظر إليه، عند التعرض لظاهرة التقديم والتأخير في اللسان العربي، الإشارة إلى خاصية الإعراب باعتبارها قرينة كبرى تحصل بها إمكانية التوسع بالتقديم والتأخير، وتمتنع بوجودها قرينة الرتبة إلا فيما يدخل على التركيب من الطوارئ، فقد يطرأ على الرتبة غير المحفوظة ما يدعو إلى حفظها مما يُخشى معه اللبس مثل «ضرب موسى عيسى»: فالطارئ هنا هو غياب العلامة الإعرابية وقد يكون الطارئ مخالفة حكم من أحكام الباب كالتقديم الواجب في الخبر في مثل قولنا: «عندي درهم» لورود المبتدأ نكرة والأصل فيه أن يعرّف، وكورود الفاعل ضميراً في مثل قولنا: «زرت محمداً».

٣ ـ ١ ـ ٢ أثر الإعراب في تأويل المعاني وتوجيهها:

قد يرجع انفتاح المعاني في التراكيب والعبارات إلى ما يستدعيه نظامها التركيبي من الحركات الإعرابية المختلفة، وذلك في ضوء ما تنفتح عليه الأبنية النحوية للجملة العربية من مختلف التقديرات والوجوه الاحتمالية إن على المستوى التركيبي أو الاستبدالي، وفي ضوء ما تتحلّى به تلك الأبنيةِ من مرونة في التركيب بسبب التقديم والتأخير. وإن في ذلك من المرونة والتوسع ما يمكن المتكلم من التعبير عن مختلف المعاني التي يريدها والأغراض والحجات التي يقصدها. ولنتأمل الأمثلة التالية:

ـ قرأت الكتابَ حتى خاتمتِه.

ـ قرأتِ الكتابَ حتى خاتمتَه.

ـ قرأتَ الكتاب حتى خاتمته.

لا نجد في هذه الأمثلة منَ الفرق في المبنى إلا ما كان من تغير في حركة التاء من (خاتمته)، لكنه فرق ينجم عنه تغيير واضح في المعنى؛ في الجملة الأولى (خاتمتِه) لفظ

(١) هنالك مواطن أخرى كثيرة للتقديم والتأخير في نظام الجملة العربية لم نستعرضها مثل: تقديم الحال، وتقديم معمول كان وأخواتها، والتقديم والتأخير في أسلوب النفي... إلخ. وقد اكتفينا بما عرضناه من صور لأننا قصدنا إلى مجرد التمثيل لا الحصر لبيان مدى ما يملكه نظام الجملة العربية من القدرة على الانفتاح والتوسع في التعبير.



معطوف على (الكتابَ)، وفي الثانية (خاتمتُه) مبتدأ من جملة استئنافية تقديرها: (... حتى خاتمته قرأتها) والمعنى في الجملتين الأوليين: قرأت الكتاب وقرأت كذلك خاتمته، وفي الثالثة (خاتمتِه) اسم مجرور بـ «حتى» التي تكون للغاية، والمعنى: قرأت الكتابَ إلى غاية خاتمته إما بتقدير معنى للغائية تكون فيه الخاتمة مشمولة في المقروء، وإما بتقدير تكون فيه الخاتمةَ غير مشمولة في المقروء(1). وفي المثالين التاليين:

ـ أنا مكرمُ أخيك.

ـ أنا مكرمٌ أخاك.

لا نلاحظ من الفرق في المبنى غير وجود التنوين في حركة الضم على آخر (مكرمٌ) في المثال الثاني، وعدم وجود التنوين في حركة آخر (مكرمُ) من المثال الأول: ومما ترتب على ذلك، من حيث التحليل الإعرابي، علامة النصب على المفعوليةِ في (أخاك) بصفته معمول اسم الفاعل (مكرمٌ) منوّن الضم في الآخر بعد ما كان مجروراً على الإضافة بصفته معمول المضاف (مكرمُ) غير منوّن الضم في الآخر. أما من حيث المعنى فالفرق واضح؛ في الأول كلام عن حدث مضى فيه وصف للمتكلم بأنه مكرمُ أخي المخاطب، وفي الثاني كلام عن حدث لم يقع بعدُ يَعِد فيه المتكلم المخاطَب بأنه سيكرم أخاه.

ولعل أحسن نموذج يمكن أن تبرز به هذه الظاهرة النحوية المتميزة في اللسان العربي هو اختلاف الأداء في القراءات القرآنية وما ينجم عنه من تعدد في الوجوه، وما يرتبط بتلك الوجوه من توجيهات دلالية وتأويلات نحوية مختلفة عدّها علماء القراءات شرطاً من شروط صحة القراءة(2).

ومن أمثلة الاختلاف بين القراء اختلافهم في قوه تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ﴾ [النساء: 1]. «قرأ حمزة: «والأرحامِ» خفضاً. وقرأ الباقون: «والأرحامَ» نصباً. والمعنى [أي عند من قرأ بالنصب]: اتقوا الأرحام أن تقطعوها، أي صلوها [...] ومن قرأ «والأرحامِ» فالمعنى: تساءلون به وبالأرحام»(3). واختلفوا في قوله تعالى: ﴿فَلَهُ جَزَاء الْحُسْنَى﴾ [الكهف: 88]. «قرأ حمزة والكسائي وحفص «فله جزاءً الحسنى» منوناً منصوباً.

---

(1) مذهب أكثر النحاة أن ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في إلى، ففي قولهم: أكلت السمكة حتى رأسها، ونمت البارحة حتى الصباح لم يؤكل الرأس وما نيم الصباح، وذلك لأن الأصل في الغاية أن لا تكون داخلة في المغيّا لما عُرف [...] وذهب الإمام عبد القاهر إلى أن ما بعد حتى داخل فيما قبلها نص عليه في «المقتصد». فقال ويكون ما بعد حتى داخلا قبله ألا ترى أنك إذا قلت أكلت السّمكة حتى رأسها كان المعنى أن الأكل قد اشتمل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيداً لمعنى أن زيداً قد ضَرَبْتَه.
(ينظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين بن أحمد البخاري، (ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي)، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط3، 1417/1997، ص 2/298 ـ 299).

(2) ينظر: حجة القراءات، ابن زنجلة أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، (تح/ سعيد الأفغاني)، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط5، 1422/2001، ص12.

(3) نفسه، ص 188 ـ 190.

والمعنى: فله الحسنى مجزياً بها جزاءً، فالنصب على التقديم والتقدير. وقرأ الباقون: «فله جزاءُ الحسنى» بالرفع والإضافة، فالحسنى على هذه القراءة تحتمل أن تكون الطاعة. المعنى: فله جزاء إحسانه، أي له جزاءُ الأعمال الحسنى. ويُحتمل أن يجعل «الحسنى» الجنة ويكون الجزاء مضافاً إليها»[1] وغير هذين المثالين كثير في وجوه القراءات مما يُبرز أثر اختلاف الحركة الإعرابية في اختلاف المعاني.

ولمزيد من البيان لأثر الحركة الإعرابية في انفتاح الكلام وتوجيه معانيه نستعرض نصاً لعبد القاهر ينتقد فيه تحليل النحاة لبيت من الشعر على غير مراد الشاعر تعسفاً. يقول:

«ومن العجيب في هذا المعنى قول أبي النجم:

قد أصبحَت أم الخيار تدّعي علَيَّ ذنبا كلّه لم أصنع

قد حمله الجميع على أنه أدخل نفسه من رفع «كلّ» في شيء إنما يجوز عند الضرورة من غير أن كانت به ضرورة. قالوا لأنه ليس في نصب «كل» ما يكسر له وزناً أو يمنعه من معنى أراده. وإذا تأملت وجدته لم يرتكبه، ولم يحمل نفسه عليه إلا لحاجة له إلى ذلك، وإلا لأنه رأى النصب يمنعه ما يريد، وذاك أنه أراد أنها تدّعي عليه ذنباً لم يصنع منه شيئاً البتة لا قليلاً ولا كثيراً، ولا بعضاً ولا كلا. والنصب يمنع من هذا المعنى، ويقتضي أن يكون قد أتى من الذنب الذي ادّعته بعضه، وذلك أنا إذا تأملنا وجدنا إعمال الفعل في «كل»، والفعل منفي لا يصلح أن يكون إلا حيث يراد أن «بعضاً» لم يكن. نقول: (لم ألق كل القوم ولم آخذ كل الدراهم)، فيكون المعنى أنك لقيت بعضاً من القوم، ولم تلق الجميع، وأخذت بعضاً من الدراهم وتركت الباقي، ولا يكون أن تريد أنك لم تلق واحداً من القوم ولم تأخذ شيئاً من الدراهم. وتعرف ذلك بان تنظر إلى «كلّ» في الإثبات وتتعرف فائدته فيه»[2].

وكأن عبد القاهر يريد أن يقول، بملاحظته النقدية الدقيقة في هذا النص، أن إعراب الجمل وتحليل وظائفها لا ينبني على ما تضعه ــ لضبطها ــ قوانين النظام النحوي من تحديدات نهائية مغلقة بقدر ما ينبني على اختيارات أصحابها الذين نظموها وما يرتبط باختياراتهم من أغراض ومقاصد. ويبدو أن تفسير ذلك يرجع على أن لكل صورة من الصور المبنوية في النظام المغلق ما يقابلها في النظام المفتوح من الوجوه المعنوية المتعددة بتعدد الفروق المبنوية القائمة في تنوعات تلك الصور، وبتعدد الأحوال والظروف المحيطة بإنتاج الكلام، وهو ما يشكل في كل لغة حدود الطاقة التعبيرية في نظامها البياني الخاص ومنطقها النظمي المميز.

٣ ـ ١ ـ ٣ أثر قرائن السياق اللغوي في توجيه المعاني النحوية:

لا يخفى على المتتبع لخصائص أبنية التراكيب في الجملة العربية ما تتضمنه من أثر واضح للقرائن السياقية في توجيه معانيها النحوية على ما تقتضيه أغراض المتكلمين

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٠.
(٢) الدلائل، ص ٢٨٣ ــ ٢٨٤.

ومقاصدهم. ومن الشواهد الدالة على انفتاح النظام المبنوي على القرائن السياقية في النحو العربي الظواهر التالية:

ـ حركية التعبير عن دلالة الزمن في الفعل العربي؛ تظهر هذه الحركية في تعلق صيغة الفعل بدلالتين زمنيتين: إحداهما دلالة صرفية صيغية أفتراضية virtuelle ترتبط باللغة أكثر مما ترتبط بالكلام، والأخرى دلالة نحوية مفتوحة على السياق بنوعيه (الداخلي والخارجي) ومتحققة actualize بفعل القرائن التي تقتضيها أغراض الكلام؛ ففي صيغة «يكتبْ» مثلا من قولنا: «لم يكتبْ محمدٌ درسَه» دلالتان زمنيتان: دلالة صيغية صفية. هي دلالة المضارع بزمنه الافتراضي الدال على الحال أو الاستقبال، ودلالة نحوية متحققة بدخول «لم» على الصيغة هي دلالة المضي، وفي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ أخذ الفعل «قرأ» دلالة الاستقبال مع أن صيغته الصرفية تدل على الزمن الماضي، وذلك لاقترانه بـــ«إذا».

ومن هنا تبرز خصوصية زمن الفعل العربي في أنه ذو نظام مفتوح يقوم على توزيع قرائني يستمد قيمه النحوية من تأثيرات السياق الداخلية والخارجية وليس مجرد زمن صيغي temps modal ترتبط دلالته بالصيغة ارتباطاً مبنوياً مغلقاً كما هو الحال في نظام زمن الفعل الفرنسي الذي تتحدد في دلالة الزمن ــ أساساً ــ بحسب الدلالة الصيغية والشكلية للفعل[1]؟ وقد كان هذا الانغلاق سبباً في كثرة صيغ أزمنة الفعل الفرنسي وأشكاله في مقابل الفعل العربي الذي يبدو مفتقراً إلى الأزمنة الصيغية الصرفية بينما تكثر فيه الأزمنة النحوية وتتعدد بتعدد جهات زمن الفعل الموكلة إلى القرائن السياقية[2].

ـ ارتباط المعاني الكلية في الجمل والأساليب بما تتضمنه تراكيبها من القرائن السياقية التي يرجع إليها الفضل في تحديد الدلالة وتوجيهها. وههنا نرجع، مثلما تقدم الوعد به، إلى التفصيل في مظاهر الانفتاح في النظام النحوي عند تمام حسان وهو ما يتمثل في مجموعة المعاني النحوية العامة التي يسميها معاني الجمل أو الأساليب. ومن أسباب الانفتاح في هذه المعاني أنها تستمد من المعاني الكلية للجمل والأساليب وليس من وحداتها الجزئية، وأنها لا تستند إلى أوضاع ثابتة في الألفاظ والمباني وإنما تستند إلى علاقات تركيبية متغيرة بتغير الوحدات وبتغير القرائن المصاحبة لها.

وللإمام الشاطبي، في موافقاته، نص يتناول فيه إشارة دقيقة لاختلاف العربية عن لغات العجم من جهة خصوصيتها في القدرة على التوسع في معاني الجمل باختلاف القرائن الداخلة عليها، يقول فيه:

---

(١) L'usage de la linguistique en classe de français, R.Uluerd, (t3) les éditions ESF Paris, p 195.

(٢) ينظر تصنيف هذه الجهات في: اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص ص ٢٤٠ ــ ٢٦٠.

«للغة العربية ــ من حيث هي ألفاظ دالة على معانٍ ــ نظران: أحدهما: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة، دالة على معانٍ مطلقة، وهي الدلالة الأصلية. والثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة، دالة على معان خادمة وهي الدلالة التابعة. فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى [...] وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب [...] وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار «قام زيد» إن لم تكن ثمة عناية بالمخبر عنه بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت «زيد قام»، وفي جواب السؤال أو ما هو مُنْزَل تلك المنزلة «إن زيداً قام»، وفي جواب المنكر لقيامه «والله إن زيداً قام»، وفي إخبار من يتوقع قيامه أو الإخبارَ بقيامه «قد قام زيد» أو «زيد قد قام»، وفي التبكيت على من ينكر «إنما قام زيد». ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره ــ أعني المخبر عنه ــ وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يُقصد في مساق الأخبار، وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها. وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد»[1].

بشيء من التأمل في هذه الأمثلة التي ساقها الشاطبي يتبيّن لنا أن للسان العربي قدرة على تلوين التعبير وتنويعه بوجوه معنوية تختلف باختلاف ما تحتمله الألفاظ من القرائن السياقية المحيطة بها؛ فبالإضافة إلى المعنى النحوي للتقديم والتأخير هنالك معاني الخبر التي يكون سبب تحصيلها انفتاح العبارة على السياقين الداخلي والخارجي: في الداخلي يكون الخبر إما ابتدائياً لا يُحتاج فيه إلى مؤكد (زيد قام، أو قام زيد)، وإما طلبياً إذا كانت حاجة التعبير إلى مؤكد واحد (إن زيداً قام)، وإما إنكارياً إذا كانت حاجة التعبير إلى أكثر من مؤكد (والله إن زيداً قام). وفي الخارجي يرجع اختيار القرينة اللفظية المناسبة للوجه المعنوي المقصود ــ في هذه الأضرب الثلاثة للخبر ــ إلى ما يتوقعه المتكلم عن السامع.

وهنالك نص مهم لعبد القاهر يتناول فيه تنوّع الفروق المعنوية في الجمل والأساليب بما يحصل فيها من تنوع في الوجوه الأدائية وفي القرائن السياقية المصاحبة لها يقول:

«واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، [...] وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه، غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر، إلى الوجوه التي تراها في قولك: «زيد منطلق» و«زيد ينطلق» و«ينطلق زيد» و«منطلق زيد» و«زيد المنطلق» و«المنطلق زيد» و«زيد هو المنطلق» و«زيد هو منطلق» [...] وينظرَ في الحروف التي تشترك في معنىً، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه، نحو أن يجيء بــ «ما» في نفي الحال، وبــ«لا» إذا أراد نفي الاستقبال، وبــ«إن» فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبــ «إذا» فيما علم إنه كائن، وينظر في الجمل التي تسرد فيعرف

(١) الموافقات، شرح الشيخ عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، ص ٢/٥١ ــ ٥٢.

موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل، موضعَ «الواو» من موضع «الفاء»، وموضع «الفاء» من موضع «ثمّ»، وموضع «أو» من موضع «أم»، وموضع لكن من موضع «بل». ويتصرف في التعريف والتنكير، التقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار، والإضمار والإظهار، فيضع كلاً من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له»[1].

٣ ـ ١ ـ ٤ انفتاح المعنى الصرفي في السياق اللغوي:

قد تخرج الصيغة عن معناها الصرفي الأصلي إلى معان فرعية ينفتح بها الكلام على أغراض تعبيرية خاصة، وهو ما يمثل جهات الانفتاح في المستوى الصرفي وإن كان ورودها في الاستعمال قليلاً بالقياس إلى جهات الانفتاح في النظام النحوي؛ ذلك أن «التصريف نظر في ذات الكلمة والنحو نظر في عوارضها»[2]، أي ما يعرض لها من معان تتغير بتغير السياقات والمقاصد.

والحقيقة أن الفرق بين جهات الانغلاق وجهات الانفتاح في الدرس الصرفي هو نفسه الفرق بين المعاني الصرفية العامة والمعاني الصرفية الخاصة؛ فكلما تعلق الحكم الصرفي بمبدأ نموذجي عام ارتبط تنفيذه بقاعدة كلية يكون من أبرز سماتها أن تنغلق على مجموعة من الظواهر المتشابهة أو الوحدات المتشابهة لا تتعداها، وهذا ما يتجلى في معظم ما حكم به الصرفيون في نتائج استقراءاتهم وتحليلاتهم، ومن الأمثلة على ذلك قول الصرفيين: كل فعل على وزن «فعّل» يكون المصدر منه على وزن «تَفْعِيل» مثل عَجّل تعْجيل، وكرّمَ تكريم، وقدَّر تقدير... إلخ، وقولهم: كل فعل غير ثلاثي يصاغ منه اسم الفاعل بإبدال حرف المضارعة منه ميماً مضمومة وكسر ما قبل آخره مثل: «مُتَعَلِّمٌ» من الفعل «تَعلّمَ»، و«مُكْرِم» من «أكْرَمَ»، و«مُسْتَخْرِج» من «اسْتَخْرَجَ»... إلخ. ويبرز الانغلاق في مثل هذه الأحكام من جهتين: ١ ــ من جهة التعميم الذي تتسم به القاعدة الكلية؛ فالحكم العام يفترض استغراقاً محصوراً لسائر الظواهر المتشابهة أو الوحدات بحيث لا تخلو واحدة من الدخول فيه، كما لا يمكنه أن ينطبق على غيرها مما لا يشبهها أو لا يربطها به علة أو سبب. ٢ ــ من جهة التزام المتكلم بالحكم وامتناعه من التصرف فيه أو تغييره إلا ما كان من تغيير يوافق السائد في الاستعمال العربي، وبغير ذلك تنتفي المواضعة وتتشوش معالم الفهم والتواصل.

وكلما تعلق الحكم الصرفي بحالة خاصة كانت الدلالة الصرفية دلالة مفتوحة لأنها لا تكون، حينئذ، مرتبطة بقاعدة كلية ولا بدلالة صرفية نموذجية، وإنما ترتبط بحاجة تعبيرية فردية خاصة، ويبرز الانفتاح ههنا في حرية المتكلم حينما يتصرف في صيغ الكلام بما

---

(١) دلائل الإعجاز، ص ١٢٧.

(٢) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، (تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٧٢، ص١/٢٩٧.

يخرج بها عن الأصل ولكن في ضوء ما يسمح به النظام وتقره المواضعة والاستعمال، وذلك بأن ينقص أو يزيد في مبنى الوحدة من الحروف والحركات ما يقتضي التعبير عن معنى خاص يريده مثل استعمال أسلوب الترخيم. فقولهم: «يا أحمَ» يكون الغرض منه إما الفراغ من النداء بسرعة، أو إظهار عجز المتكلم عن إتمام بقية حروف المنادى لمرضه مثلاً[1] أو إظهار الود والتحبب، ومثل إطالة حركة من حركات الاسم عند النداء كقولنا «محمّاد» إذا كان بعيداً، وذلك بغرض إسماعه، أو بأن يستعمل المتكلم صيغة من الصيغ في غير معناها الصرفي الذي وضعت له. ومن الأمثلة على ذلك صيغة «فاعل» التي يكون الأصل فيها أن تؤدي معنى المفاعلة وهو ما يكون من اثنين من البشر، ولكن قد تأتي المفاعلة من واحد في كلام العرب، قالوا: طارَقت النعْل، وداويت المريض، وعاقبت اللص[2]. ومنه كذلك استعمال صيغة اسم الفاعل للدلالة على معنى اسم المفعول «والعرب تفعل ذلك في المدح والذم فتقول: هذا ليل نائم، وسر كاتم، وماء دافق»[3]، كما في قوله تعالى: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ أي مرضية [الحاقة: ٢١] وكما في قول الحطيئة يهجو:

دعِ المكـــارمَ لا ترْحَـــل لبُغيتِهـــا واقعُد فإنّــك أنــت الطّــاعمُ الكاســي

أراد المطعوم المكسو، فجعل اسم الفاعل بدل اسم المفعول بقصد التعبير عن التهكم والاستهزاء.

وقد نجد في العربية صيغا مختلفة في أبنيتها الصرفية لكنها تؤدي معنى واحداً، كما في نزّل وأنزَل، ومسَّها وماسّها، وفدَى وفادَى، وغيرها، وفي هذا مظهر من مظاهر الخروج من معطيات النظام الصرفي المغلق. ومن اللغويين من يُرجع اختلاف هذه الصيغ إلى اختلاف لغات العرب كما في حَزَنَه وأحْزَنَه؛ فحزنه لغة قريش وأحزنه لغة تميم. ويرى بعض اللغويين وبعض موجهي القراءات أن هذه الصيغ تختلف في معانيها كذلك[4]، وهو اختلاف يتبع معطيات النظام الصرفي المغلق مثلما بيّناه.

٣ ـ ٢ ـ مظاهر الانفتاح في السياق المقامي:

يتعلق هذا المستوى بمجال المعنى المقامي، وهو مجال «الخيار الذي يُقْدِم عليه المستعملون في جميع التصرفات اللسانية [...] ويمكن أن يكون هذا الخيار واعياً أو غير واعٍ: لكنه يشكل انزياحاً [...] بين اللسان [اللغة] وتحقيقه الشخصي المكون من الكلام»[5].

ويمكن القول إن مجال المعنى المقامي تتضافر في إنجازه سائر الأحوال والقرائن المصاحبة لإنتاج الكلام وهو مما ينفتح على أصناف وعوالم من الدلالة لا حصر لها ولا

(١) ينظر: معاني النحو، السامرائي صالح فاضل، ص ٢٨٦.

(٢) ينظر: كتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مكي بن أبي طالب القيسي، (تح/ محي الدين رمضان)، مطبوعات مجمع اللغة العربية ــ دمشق، ص ١/ ٢٤٠.

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، (تح/ أحمد محمود شاكر)، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠/٢٠٠٠، ص ٥٨٦/٢٣.

(٤) ينظر: التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعيد محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٢، ١٤٢١/٢٠٠٠، ص٣٧.

(٥) مدخل إلى الألسنية، بول فابر وكريستيان، (تر/ طلال وهبة)، ص٢١٧.

نهاية؛ فإذا كانت المباني (القرائن اللفظية) والمعاني النحوية الخاصة (القرائن المعنوية، ومعاني الأبواب) محدودة في النظام النحوي العربي مما يشير إلى انغلاق النظام على ما بيّناه في المباحث السابقة فإن المعاني النحوية العامة ــ مع ما يرتبط بها من القرائن اللغوية والمقامية ــ «كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية تجد لها ازديادا بعدها»[١] «ومن هنا يستطيع المتكلم في كل جماعة لغوية أو يولد عدداً لا نهاية له من الجمل التي لم ينتجها ولم يتلقها من قبل باستعمال عدد محدود من المباني»[٢]. والسبب في ذلك يرجع إلى أن تحويل الأبنية المفترضة إلى تحقيق كلامي ملموس يرتبط بأوضاع فردية مخصوصة. ومن ههنا يصبح مبدأ التحقيق في ظل التنوعات الفردية والمقامية لكل خطاب شرطاً لازماً لانفتاح المعنى المقامي. «إن المفهوم الافتراضي لشيء أو قضية أو صفة يجب أن يكون ــ حتى يُعد متحققا، ويكون لفظا صالحا للتلفظ Enonciation ــ محدداً بتمثيل فعلي لدى الشخص المتكلم، أي بتمثيل فردي»[٣].

نلاحظ ههنا أن انفتاح معاني النحو يحدث بسببين اثنين: الأول هو التغيرات التي تطرأ على المعطيات الداخلية للنظام مثل التقديم والتأخير، وقرائن السياق اللغوي المختلفة مثلما بيناه في المباحث السابقة، والثاني هو ظروف المقام وأحواله؛ ففي قولنا مثلاً: (زيد في الدار) «إخبار أولي يكون فيه المخاطَب خالي الذهن، فإذا قلت: «(في الدار زيد) كان المعنى إن المخاطَب ينكر أن يكون زيد في الدار، أو يظن أنه في المكتب مثلاً، فتقول له: (في الدار زيد لا في المكتب). فهذا من باب الاختصاص»[٤]: فانفتاح العبارة ههنا ليؤدي معنى الاختصاص تسببت فيه العلاقة السياقية «النظامية» في تقديم الخبر شبه الجملة على المبتدأ. أما عبارة «زيد في الدار» التي حافظت على رتبتها الأصلية فلم تتعرض لتغيير بالتقديم والتأخير، ولا لزيادة أو حذف فبإمكانها أن تنفتح على غرض تعبيري خاص سببه الظروف المقامية المحيطة به، فقد تكون جوابا عن سؤال (أين زيد؟)، كما قد تكون عبارة (في الدار زيد) جواباً عن سؤال (من في الدار؟) وليس من باب الاختصاص، وقد تكون بغرض التعجب والاستنكار إذا كان المخاطِب لا يتوقع (أو لا يحب) أن يكون زيد في الدار، في هذه الحالة تؤدّي العبارة أداءً تنغيمياً يختص بمعنى الاستنكار، ومعروف أن التنغيم قرينة من قرائن السياق المقامي وليس وحدة من وحدات النظام الداخلية، ولا قطعة من قطعه الصوتية أو الصرفية أو النحوية الدالة.

ويرتبط بالسياق المقامي جميع الأساليب وإن بدت في ظاهر نظمها مرتبطة بالسياق الداخلي «لأن الأساليب إنما تستخدم على النحو الذي تتطلبه مناسبات القول، وحال المخاطب فيها، فلا توكيد دون أن تشعر حال المخاطب بحاجتها إلى التوكيد، ولا نفي دون أن يُلاحظ ما

(١) الدلائل، عبد القاهر، ص ١٣٢.

(٢) نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مصطفى حميدة، ص ٥١.

(٣) La linguistique générale et la linguistique française, Charles Bally, p78.

(٤) معاني النحو، السامرائي صالح فاضل، ص ١٤٠.

في نفس المخاطب من أحاسيس ساورته خطأً مما اقتضى المتكلم أن يسعى لإزالة ما علق في ذهنه منها بأسلوب النفي [...] ولا استفهام دون أن يُراعى فيه مقتضيات الأحوال، ومتطلبات القول»[(١)].

وقد يكون انفتاح معاني النحو ـ بتأثير الفعل الفردي في السياق الخارجي ـ بخروج الأساليب النحوية من معانيها الأصلية إلى معان فرعية تستدعيها أغراض تعبيرية خاصة مثل خروج الاستفهام من معناه الحقيقي إلى استفهام بغرض التعجب، أو الاستنكار، أو التهديد، أو غيرها، وخروج الأمر من طلب الفعل على وجه الإلزام والوجوب إلى طلبه على وجه النصيحة، أو التهديد، أو الاستهزاء، أو الدعاء، أو الاستعطاف، أو غيرها من المعاني. فهذه كلها معان لم تحدث بتأثير المعطيات الداخلية للنظام ولكن بتأثير إرادة المتكلم وفعله الفردي في ضوء علاقته بالمخاطب وبالظروف المقامية المحيطة بالخطاب.

وهنالك ظواهر أخرى تدل على انفتاح معاني النحو العربي بتأثير خارجي (مقامي) مصدره القيم العرفية الماثلة في التوضعات الثقافية والدينية للمجتمع. «فعلى سبيل المثال، الذي يجعل (أو) للتخيير ـ وهو ما يمتنع فيه الجمع نحو (تزوج هندا أو أختها) ـ أو يجعلها للإباحة ـ وهي ما يجوز فيه الجمع نحو (جالس العلماء أو الزهاد) ـ إنما هو الدلالة الملابسة للكلام. ففي عبارة (جالس العلماء أو الزهاد) لا يوجد مانع من الجمع بين مجالسة العلماء والزهاد معا»[(٢)]. ومن أمثلة التأثير الخارجي (المقامي) دلالة زمن الفعل حينما ترتبط بمقام المتكلم فيما سماه النحاة بصيغ العقود (عقود البيع والزواج وغيرها): مثل قول الولي لخاطب ابنته «زوجتك ابنتي»، وقول الخاطب: «قبلت الزواج منها»: فالفعلان «زوجت»، و«قبلت» انفتح التعبير فيهما على دلالة زمن الحاضر رغم أن صيغتيهما تدلان دلالة صرفية افتراضية على زمن الماضي. وسبب الانفتاح ههنا هو ملابسة الكلام لمقام خاص هو إبرام عقد الزواج.

ومما يمكن أن يُعَد ظواهر للدلالة في مجال المعنى المقامي العبارات الإشارية التي تتعلق بالمقام بشكل مباشر، (انظر إلى هذه الشجرة، ارفع يدك هكذا، التقوى ههنا..)، وظواهر التنغيم، وحركات الجسم الدالة (كإشارة اليدين، وتعبيرات الملامح، وغمزات العين، وغيرها)، وعبارات الأسلوب الفني عند الشعراء والأدباء مما ينزع إلى الغموض والانزياح ضمن مقامات فنية خاصة تقوم على المواضعة المغلقة، والسبب في ذلك أن جملها تكون مقبولة في الاعتبار النحوي وغير مقبولة في الاعتبار الدلالي.

وفي ضوء ما سبق نخلص إلى أن في النظام البياني للسان العربي ثلاثة أنواع من معاني الكلام هي:

---

(١) في النحو العربي نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٦/١٩٨٦، ٢٢٨ ـ ٢٢٩.
(٢) النحو والدلالة، محمد حماسة عبد اللطيف، ط١، ١٩٨٣، ص٤٨.

١ ــ معان صورية افتراضية virtuels متعلقة بالألفاظ وتراكيبها من حيث أصول ونماذج، وهي معان خاصة بنظام اللسان العربي (ويقابلها ما يكون خاصاً بكل لغة على حدة) ويمثلها مستوى المغلق في المبنى والمعنى.

٢ ــ ومعان مادية متحققة actualisés تنتج عن ظاهرة تنتج عن ظاهرة تحويل اللغة إلى كلام، ويتم تحقيقها في ضوء العلاقات الداخلية للنظام اللغوي ولكن عبر مستوياته المفتوحة على السياق، وهي كذلك معان خاصة باللسان العربي (ويقابلها ما يكون خاصاً بكل لغة على حدة).

٣ ــ ومعان مادية ترتبط بمستوى المعنى المفتوح على سياق المقام، وهي نوعان:

ــ معان تتصل بمعطيات لغوية داخلية في نظام اللسان العربي إلا أن انفتاحها يرتبط بتأثيرات خارجية في المقام مثل دلالة زمن الفعل العربي لألفاظ العقود، ومثل استعمال أسلوب الاستفهام للتهديد، أو التوبيخ، أو الاستنكار، أو غيرها.

ــ معان عالمية ترتبط بالمقام ارتباطاً مباشراً، وتكون موجودة وجوداً واحداً في كل اللغات، وسبب ذلك أنها لا تستمد إلا من الواقع الخارج عن المدى اللغوي الذي هو واقع المقام، ولذلك فإن اللغات لا تختلف بها ولا تتفاضل: ومثال ذلك سائر المعاني التي تعكسها التجربة الإنسانية ويشترك في التعبير عنها جميع بني البشر، مثل معاني الأمر، والنهي، والاستفهام، والنداء، وطلب التخيير، والتعبير عن التعجب، والاستنكار، والاستعطاف، والتهديد، وغيرها مما لا فرق فيه بين لغة وأخرى إلا في صوره المبنوية وقواعده التنظيمية، والدليل على ذلك أن المتكلم يستطيع أن يعبر إلى من يجلس إليه ــ مهما استعصت سبل التواصل اللغوي بينهما ــ عن بعض المعاني بالإشارات ويستعيض بها عن الألفاظ والمباني، بل إن هذه المعاني ليستطيع التعبير عنها الأصم الأبكم الذي لا سبيل له إلى اكتساب اللغات والتحدث بها.

ويمكننا أن نشير ــ ضمن تصنيف آخر ــ إلى أن المعاني تنقسم إلى أصول وفروع، فأما الأصول فهي التي تتحدد بدلالة اللفظ ليس إلا، وهي من معطيات المواضعة (donnéessémiologiques) الخاصة بلغة من اللغات. أما الفروع فهي المعاني التي تتحدد بدلالة غير لفظية: دلالة الحال ودلالة المعنى وغيرهما، وهي تتفرع عن الأولى بعمليات تحويلية[1].

من خلال ما سبق يتبين لنا أن المنطق البياني في نظم التراكيب العربية يستند، في عمله اللساني fonctionnement linguistique، إلى طريقة متميزة لا نعثر لها على نظير في اللغات الأخرى خاصة حينما يتعلق الأمر بحدود قدرته على الانفتاح مثل مرونة التركيب التي ترجع إلى أثر القرائن السياقية، وإلى حرية التقديم والتأخير لوجود قرينة الإعراب أو ما ينوب عنها كقرينة المطابقة أو قرينة الدلالة، ومثل قابلية النظم للتنويع في دلالاته بمختلف

---

(١) تقدم اللسانيات في الأقطار العربية، وقائع ندوة جهوية، (عبد الرحمن الحاج صالح، المدرسة الخليلية الحديثة والدراسات اللسانية الحالية في العالم العربي) أبريل ١٩٨٧ الرباط، دار الغرب الإسلامي، ص ٣٨٧.

الوجوه والفروق التي ترجع إلى أغراض المتكلم ومقاصده وظروفه المقامية أكثر مما ترجع إلى المكونات النموذجية للنظام المبنوي المغلق.

ولعل من أخص الخصائص في آلية المنطق البياني للغة العربي أن العقل الإنساني يعمل فيها بطريقة تبدو مختلفة كثيراً عن طرائق عمله في اللغات الأخرى؛ ولعابد الجابري نص حول هذه الخاصية في نظام العربية نقدّر أن في نقله كاملاً، رغم طوله، إضافة مضيئة لبعض الجوانب في موضوع هذا المقال. فهو يقول:

«المتكلم يفكر وهو يتكلم أو يتكلم وهو يفكر. وإذا كان هذا عاماً في جميع اللغات فإن الفرق بين اللغة العربية واللغات الأخرى التي تكتب فيها الحركات، وتعتبر حروفاً تدخل في تكوين الكلمة، إنما نلمسه بصورة جلية واضحة عند القراءة، فنحن عندما نقرأ: «لَهُ علْمٌ علمُ الفقهَاءِ» لا نستطيع النطق بهذه العبارة إلا بعد التفكير في المعنى، أي بعد اتخاذ قرار نختار بموجبه المعنى الذي نعتقد أنه قصد المتكلم، وبالتالي فإذا كان النحو في اللغات الأجنبية يساعد على النطق الصحيح لغوياً دون أن يكون لذلك كبير علاقة بتحديد المعنى الذي يقصده المتكلم، فإننا في اللغة العربية لا نستطيع قراءة النص قراءة صحيحة إلا بعد اتخاذ قرار بخصوص المعنى الذي نعتقد أن نرجح أن المتكلم يقصده دون غيره. وبعبارة قصيرة: في اللغات التي تكتب فيها الحركات مع الحروف: نقرأ لنفهم. أما في اللغة العربية فيجب أن نفهم أولاً حتى نتمكن من القراءة الصحيحة»[1].

وإذا ما سعينا إلى قياس درجة الانفتاح الدلالي في التركيب العربي فسنجد أنها تعود إلى مرونة كبيرة في تصرف الألفاظ في المعاني وفي طريقة نظمها، كما تعود إلى جهد معتبر من إعمال العقل والتفكير تتداخل عبره قواعد النحو بقواعد المنطق[2]: ففي تحليلنا للتراكيب العربية نتناول الوجوه المتعددة وفروقها بتقسيمها إلى جهات نحوية ومنطقية لا تخضع فيها عملية التواصل لعلاقات الترتيب النحوي الصوري «الداخلية» ولأثر الظروف المقامية الخارجية فحسب بل تخضع، كذلك، لأثر العلاقات الدلالية المنطقية أين يكون إعمال الفكر والرؤية عنصراً حاسما في تحديد المعاني وإدراك مقاصدها.

وحتى تستجيب العربية لهذا المستوى من العقل البياني فإنه لا ينبغي لها أن تكون جامدة على أصول ومبان، ومحدودة المباني والأبعاد، فهي لغة مفتوحة مطواعة، وقد مكنتها هذه الطواعية وهيأتها لأن تقبل كل جديد طارئ، ولأن تستوعب، باستمرار، صياغات جديدة في بعض بناها واشتاق ألفاظها، وخير شاهد على ذلك ما حدث في العربية من توسع وتجدد من والمفاهيم في زمن حركة العلوم والترجمات واقتحام العقل العربي لمجالات العلوم المختلفة[3].

---

(١) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ٣٨٧.

(٢) ينظر: نفسه، ص ٤٧.

(٣) الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، جيرار جهامي، دار المشرق ــ بيروت، ط١، ١٩٤٤، ص٨٤ ــ ٨٥.

مصادر البحث ومراجعه

١ ـ باللغة العربية:

ـ الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة، يحيى أحمد، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد ٣.

ـ الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، جيرار جهامي، دار المشرق ـ بيروت، ط١، ١٩٩٤.

ـ البحث النحوي عند الأصوليين، مصطفى جمال الدين، دار الهجرة ـ إيراني ـ قم، ط٢، ١٤٠٥هـ.

ـ البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، (تح محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٧٢.

ـ بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط٦، ٢٠٠٠.

ـ تقدم اللسانيات في الأقطار العربية، وقائع ندوة جهوية، (عبد الرحمن الحاج صالح، المدرسة الخليلية الحديثة والدراسات اللسانية الحالية في العالم العربي) أبريل ١٩٨٧ الرباط، دار الغرب الإسلامي.

ـ تقويم المقرر التدريسي في النحو العربي للمرحلتين الإعدادية والثانوية، عبد الجبار توامة وآخرون، طبع الدار العربية ـ غرادية / الجزائر لصالح مخبر اللغة العربية وآدابها / جامعة الأغواط، ٢٠٠٥.

ـ التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعيد محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٢، ١٤٢١/٢٠٠٠.

ـ جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، (تح/ أحمد محمود شاكر)، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠/٢٠٠٠.

ـ حجة القراءات، ابن زنجلة أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، (تح/ سعيد الأفغاني)، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٥، ١٤٢٢/٢٠٠١.

ـ الخصائص، ابن جني، (تح/محمد علي النجار)، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، (د.ت).

ـ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، (شرح وتقديم ياسين الأيوبي)، المكتبة العصرية ـ صيدا، بيروت، ٢٠٠٢.

ـ عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ت.

ـ في النحو العربي نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٦/١٩٨٦.

ـ علم اللغة في القرن العشرين، جورج مونان، (تر/ نجيب غزاوي)، مؤسسة الوحدة سوريا.

ـ الكتاب، سيبويه، (تح/ عبد السلام هارون)، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ط٣، ١٤٠٨/١٩٨٨.

ـ كتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مكي بن أبي طالب القيسي، (تح/ محيي الدين رمضان)، مطبوعات مجمع اللغة العربية ـ دمشق.

ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلامي البزدوي، علاء الدين بن أحمد البخاري، (ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي)، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط٣، ١٤١٧/١٩٩٧.

ـ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي ط١، ١٩٩٨.

ـ اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، دار الثقافة ـ الدار البيضاء، د.ت.

ـ مدخل إلى الألسنية، بول فابر وكريستيان، (تر/ طلال وهبة).

ـ معاني النحو، السامرائي صالح فاضل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، ١٤٢٣/٢٠٠٣.

ـ مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، (تح/ مازن المبارك ومحمد علي حمد الله)، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ط١، ١٣٧٨.

ـ المقتضب، المبرّد، (تح/ عبد الخالق عضيمة)، عالم الكتب، (د.ت).

ـ الموافقات، شرح الشيخ عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

ـ النحو والدلالة، محمد حماسة عبد اللطيف، ط١، ١٩٨٣.

ـ نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مصطفى حميدة، الشركة المصرية العالمية، الجيزة ـ مصر، ط١، ١٩٩٧.

٢ ـ باللغة الأجنبية:

- Aborder la linguistique, Dominique Maingueneau Mémo Seuil, paris 1996.

- Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, O.Ducrot / T.Todorov, Edt de Seuil, 1972.

- Eléments de linguistuque générale, A. Martinet, Armand Colin.

- la linguistique générale et la linguistique française, Charles Bally, Editions Francke Berne, 1965.

- La linguistique structurale, Giulio c. lepschy, Petite bibliothque payot, Paris.

- L'usage de la linguistique en classe de français, R.Uluerd, T2, les éditions ESF Paris.

- Pour aborder la linguistique, Roland Uluerd, (T1), les éditions ESF Paris.

- Pour une linguistique de l'énonciation, Antoine CULIOLI, T01, OPHRYS, 1990.

- Sur quelques contradictions en linguistique, Culioli Antoinne, (leSeuil), 1973.

٣ ـ دوريات ومواقع انترنت:

ـ الموسوعة الشعرية (الموقع: www.cultural.org.ae).

ـ الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة، يحيى أحمد، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد٣.




الأنثى ودلالاتها الرمزية في شعري المعري

د. فوزية زوباري[١]



تعدّ رمزية الأنثى في تراث الشعر العربي والعالمي، أحد أخصب الرموز المتشكلة في تاريخ الثقافة البشرية، بالنظر للمكانة والدور والقيمة التي تنطوي عليها، وتضفيها على الوجود.

وليس هناك من حاجة لإعادة اختبار الكلام في هذا الموضوع، بدءاً من تراثنا الشعري القديم. فحضور الأنثى فيه، لا يكاد يدانيه حضور آخر. وهذا جانب موفور في الشعر الجاهلي الذي يقطن فيه الرمز المؤنث بدلالات وجودية وكونية ونفسية، فلا يكاد يُذكر هذا الموضوع، حتى نتصور هذه التجارب المتسلسلة في تاريخنا القديم، من تاريخ الصعلكة، إلى التجربة العذرية، ومن بعدها التجربة الصوفية، التي فتحت التأنيث على العلو والإطلاق، وأضفت عليه قداسة ينفرد بها عن سائر الرموز الأخرى. وإذا كان المعري يشكل حلقة مهمة في هذه السلسلة الممتدة في أدبنا العربي، فحرّي بنا أن نتبين وجوه نظرته إلى الرمز المؤنث، وإلى كيفية توظيفه له في السياقات المختلفة في شعره، تلك التي تتمايز بين مراحله الذاتية التي تدرَّج فيها وتنقَّل بينها. وكذلك في أطوار حياته الفكرية التي تناوبت بين الشك واليقين، والجدوى والعبث. فكيف يمكن أن نستشف الخصائص والعلامات الكبرى التي استحضر فيها الرمز المؤنث، أو أسبغه عليها.

---

(١) أستاذة جامعية.

سنحاول، تسهيلاً لأغراض البحث، أن نتأمل، أولاً، حضور الأنثى رمزياً في شعره بين محاور ثلاثة هي:

أولاً: الأنثى في المجتمع.

ثانياً: الأنثى في الطبيعة.

ثالثاً: الأنوثة المجردة.

ومن ثمّ سنتبّين من خلال ذلك، المحاور الدلالية الكبرى التي انقسم بينها الرمز المؤنث في شعره. وأن نستكشف أيضاً الحصيلة النهائية التي يمكن أن نخلص إليها من عطف هذه الأطراف بعضها على بعض، وأن نتساءل عن علاقة ذلك كله بفكر المعري وفنه وفلسفته.

المحور الأول: الأنثى في المجتمع.

يقول أبو العلاء المعري في محبوبته التي طرقته في النوم:

وطارقتي أختُ الكنائنِ أُسْرَةً ... وَسِتْرٌ ولَحْظٍ وابنةِ الرَّمْيِ أربعِ

شموسٌ أتتْ مثلَ الأهلّةِ موهِنا ... فقامت تراغَى بين حَسْرَى وظُلّعِ

وألقينَ لي دُرّاً فلما عَددْتُهُ ... غِنَىً مَسَخَتْهُ شِقوةُ الجَدِّ أدمعَي

وبيضاءَ ريّا الصيفِ والضيفِ والبُرَى ... بسيطةِ عُذْرٍ في الوشاحِ المجَّوعِ

ومرآتُها لا يقتضيها جمالُها ... بمرآتِها والطبعُ غيرُ التّصنعِ

وقد حُبِسَتْ أمواهُها في أديمِها ... سنينَ وشبّتْ نارُها تحت بُرقُعِ

وقد بَلَغَتْ سِنَّ الكعابِ وقابلتْ ... بنكهةِ معقودِ السخابينِ مُرْضِعِ[1]

هكذا تبدو لوحة المرأة لدى المعري، لوحة تنطق بالجمال والحب بكل أطيافهما، ونظرته، بل وعواطفه نحو المرأة – في هذا السياق – لا تختلف عن غيره من الشعراء الذين رأوا في جمالها باعثاً للتغني به، وإغداق الأوصاف عليه جملة وتفصيلاً. وساحة الحقل الدلالي ضمن هذا الإطار غنيّة بدلالات تشير إلى النساء اللاتي هن بنظره: شموس، يلقين دراً، أوانس بالفريد مقلدات، وقدودهن مهندات، وخدودهن بالشباب موردات. وتحدث عن درّة الخدر، والقمر، والبيضاء ريّا الصيف، وعن خمر الرضاب، والبيض، والمسك

(١) المعري (أبو العلاء) ديوان سقط الزند، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ٢٠٠٣ ط٤، ج٤، ص ١٤٩٣–١٥٠٢، ب= ٧،٩،١٠،١١،١٢،١٣،١٤

المفتوت، وعقيق الدمع، والجُمان، ......الخ وصورة المرأة تلك يراها ويحسّها ببصيرته، فيرتد بصره حسيراً.

سرت بقوام، يسرق اللبَّ، ناعمٍ ... إلى مُدْلج، تلقي البُرا، أخت مدلج
وقد حار هادي الرّكب، والليل ضاربٌ ... بأرواقه، والصبْحُ لم يتبلّج[1]

وتدخل المقدمات الغزلية لقصائده المدحية ضمن هذا الباب، لتضيف إلى الحقلَ الدلالي الأنثوي رصيداً آخر من الدلالات التي تصبّ في خانة الإعجاب والرضى والقبول، فتعمق من دور الجمال في حيّز الرؤية المعرية:

معانٍ من أحبتنا معانُ ... تجيب الصاهلات به القيانُ
وقفتُ به لصون الوُدّ حتى ... أذَلْتُ دموعَ جَفْنٍ ما تصان
ولاحت من بروج البدر بُعداً ... بدورٌ مها تَبرُّجها اكتنا
فلو سمحَ الزمان بها لضنّت ... ولو سمحَتْ لضنَّ بها الزمان
رزقْنَ تمكّناً من كلِّ قلبٍ ... فليس لغيرهن به مكان[2]

وأنثى المجتمع تأخذ عند المعري صوراً مختلفة، فهي الفتاة الكاعب، أو الخود، أو هي من البيض الأوانس، وهي الثيّب. لكنِ صورة الأم في شعره، ومكانتها في قلبه وضميره لا تضاهيها صورة أخرى، لا تعبيراً، ولا صدق إحساس أو عاطفة، خصوصاً تلك التي كانت أمه، والتي رثاها أجمل رثاء:

وأمّتني إلى الأجداث أمٌّ ... يعزُّ عليَّ أنْ سارت أمامي
وأكبرُ أن يرثيها لساني ... بلفظٍ سالك طرقَ الطعام

وأبو العلاء، وإن عرض لنا صورة الجمال الأنثوي التقليدي الشائع، لا يلبث أن يحدد صورة المرأة المثال عنده، فينحو منحى الجمال الداخلي أكثر مما يهتم بالشكل الخارجي، ليذكيّ العفة والتقى كسمتين جماليتين لمن يراها الأفضل والأجمل بين النساء:

وقد ضفرتْ فَرْعاً، كريمةُ معشر ... فما حلّ إلاّ الغاسلاتُ له ضفرا
دنا نيُرها من كفها لتعبدٍ ... وألقت دنانيراً براحتها صُفرا
إذا هجرت زيرين زيرَ أوانسٍ ... وزيرَ غناء، فهي راجية غَفْرا[1]

---

(١) المعري (أبو العلاء) ديوان لزوم ما لا يلزم، شرح نديم عدي، دار طلاس للنشر، دمشق ١٩٨٨، ط٢ ج ٣٣٥/١ ب: ١+٢.

(٢) سقط الزند ١٧٢ – ١٧٧، ب: ١–٥ .

وجمال الخلق مقياس أصيل لدى المعري، والمرأة المفضلة عنده تلك الحامية نفسها من العار. وسنرى في نهاية المطاف قيمة هذا الجمال في فلسفة الشاعر وفي نظرته إلى المرأة والرجل على حد سواء، ولاسيما إذ أضيفت إلى الصفات السابقة العفة ولجم النفس عن إطاعة الهوى، عند ذلك تصل القيمة إلى الأوج.

حتى الآن، تبدو صورة الأنثى في المجتمع إيجابية، وهي تنفي بدلالاتها السابقة الرأي الشائع عن المعري بأنه عدو المرأة. وإذا تكرر وجود هذا النوع من الأبيات في سقط الزند، ديوانه الأول الذي يمثل المرحلة المتقدمة من تجربته الشعرية، فإن تكراره سيكون نادراً في لزومياته، إذا ما قورن بالوجه الآخر العدائي الذي يناقض موقفه السابق. فلماذا هذا العداء السافر، في مرحلة متأخرة زمناً وفناً وثقافة؟

الباحث عن أنثى المجتمع في شعر السعري، وفي لزومياته تحديداً، يلحظ حرص الشاعر على الربط بين هذه الأنثى، التي هي المرأة، وبين الدنيا، بعلاقة البغض والكره. وبينها وبين الأفعى بعلاقات الغواية والغدر والضلال. وما علاقة المعري بالمرأة إلاّ وجه سافر من وجوه علاقته بالدنيا، بل هو الوجه الأكثر إشارة إلى تلك العلاقة السلبية بين الطرفين. حتى إننا نستطيع الزعم أن المرأة – أنثى المجتمع – هي المعادل الموضوعي لعواطف البغض والنفور عند المعري تجاه الدنيا – الأنثى – وحين يتحدث الشاعر عن الدنيا ويجعلها أنثى يكون ذلك إما لتأنيث اسمها فيجريها مجرى المؤنث الحقيقي، وإما أن يشير إليها مجازاً بصفة من صفاتها. ويتسع الحقل الدلالي في هذا المجال ليشير إلى: أم دفر[٢] والأم المسيئة[٣] وشر والدة[٤] وأخت الهجر[٥] والطامث التي لا يستقيم نكاحها[٦] والغانية التي يجب أن نلقاها بالزهد[٧] والغويّة[٨] والكعاب التي تؤدي إلى الهلاك[٩]، وهي البغي والمومس[١٠] والمسيئة لأولادها[١] وكلها قذى[٢] وكالنار التي تحرق ما يلامسها[٣]

---

(١) اللزوميات ٢/٦٥٤، ١٤-١٦.

(٢) أم دفر وأم دَفار: من أسماء الدواهي، وامرأة دفراء: منتنة، وهذه الصفة تحولت عند المعري إلى لقب للدنيا لكثرة تكرارها. انظر الأبيات ١-٢-٣ من ج٣/ ص ١٤٧١ من اللزوميات على سبيل المثال.

(٣) اللزوميات ٢/٥٥٨، ب: ٤ .

(٤) نفسه ١/٤٦٦، ب:٣

(٥) سقط الزند ٥/١٩٧١، ب: ٥١

(٦) اللزوميات ١/٤٩/ ب:١٤

(٧) نفسه ٢/٨٦٨، ب:٨

(٨) نفسه ٢/٩٠٦، ب:١٠

(٩) نفسه ٢/٦٠٥، ب:٣

(١٠) نفسه ٢/٥٥٧، ب: ٤ ، ٢/٦٦٣، ب:١١



والهلوك[٤] والأشبه بالغول[٥].

وتتوضح العلاقة المتزايدة في سلبيتها بين المعري وأنثى المجتمع حين يربط بينها وبين الأفعى أو الحيّة بعلاقة الغدر والغواية والضلال.

عروسك أفعى فهب قربها وخَفْ من سليلكَ، فهو الحَنَش[٦]

وفي أحيان أخرى يربط بين المرأة والدنيا والأفعى في علاقة ثلاثية لا تختلف في مضمونها عن سابقتها:

إنَّ دنياك من نهار وليل وهي، في ذاك، حيّة عرماء[٧]

فالعروس (الأنثى) أفعى، ومولودها حنش، والدنيا حيّة عرماء، والعلاقة بين هذه الأطراف هي الغواية والإغراء والدعوة إلى اقتراف الخطيئة بعصيان الخالق[٨]، هذه الخطيئة التي كانت وراء الشقاء والبؤس الذي لحق بنسل آدم وحواء حتى الممات، وهذا ما قصد إليه المعري بقوله: إن حواء أعطت بنتها البؤس وأورثت ابنها الشقاء:

فنحن كأيّمِ الضال أولى مِراسَهُ بما كان يغوي الآخر، المتقدم

وحواء أعطت بنتها البؤس، وابنها لآدم، يُغذى بالشقاء ويؤدم[٩]

فإذا كان البؤس والشقاء إرث نسل حواء، فطبيعي أن يكون في انقطاع هذا النسل ما ينهي العذاب والشقاء الذي لحق به من جراء الخطيئة. وتبقى حواء بالنسبة للمعري مركز الغواية لأنها غويت وأغوت، وتبقى تحت وابل من غضب المعري، ويبقى نسلها ابن لئيمة:

فلا تعذُلينا، كلنا ابن لئيمة وهل تَعْذُبُ الأثمار إن لؤمَ الغَرْس؟[١٠]

---

(١) نفسه ٢/٥٥٨، ب:٤

(٢) نفسه ٢/١٠٨١، ب:١٩

(٣) نفسه ٢/٨٦٠، ب:٨

(٤) سقط الزند ٤/١٨٤٠، ب:٥٠

(٥) اللزوميات ٢/٩٣٢، ب:٣

(٦) نفسه ٢/٩٥٤، ب: ٣

(٧) نفسه ١/٥٢، ب:١٨

(٨) في قول المعري إشارة إلى دور ابليس، الذي ظهر لحواء بصورة الحيّة، وإغوائها وإغرائها ودفعها إلى اقتراف المعصية والخطيئة. انظر الآية /١٦/ من صورة الأعراف، والآيات من /٤-١٢/ من سفر التكوين في الكتاب المقدس.

(٩) اللزوميات ٣/١٣٨٢، ب: ٩-١٠

(١٠) المرجع السابق ٢/٨٥٦، ب:١٢

ولا نبتعد عن الحقل الدلالي نفسه حين يقرن المعري بين الأنثى والنفس في علاقة واحدة سبق أن قرن بها بين الأنثى والأفعى وهي الغواية، وبوسيط مباشر هذه المرة هو إبليس:

لا تَفرَق النفسُ من حتف يحلّ بها ... فالنفس أنثى، لها بالموت إعراس[1]

ويقول في مكان آخر:

إن كان إبليس ذا جند يصول بهم ... فالنفس أكبر من يدعوه إبليس[2]

والعلاقة بين هذه الأطراف نراها كما يأتي:

الأنثى + الدنيا ← بغض ونفور

الأنثى + الأفعى ← غواية وضلال

الأنثى + النفس ← غواية وضلال

الأنثى + الرجل ← بنو حواء ← شقاء وبؤس

وهكذا تبدو المرأة، أنثى المجتمع، المحور الذي يؤسس لوجود مليء بالشقاء، وغير آمن لسلالة معذبة وشقية. وعلّة ذلك كله، وفق رأي المعري، الضعف الأنثوي أمام إغراء الأفعى التي كانت ظلاً لإبليس، فحملت نسلها وزر ذلك الضعف والانصياع لأوامره بؤساً وشقاء، وإن كان الرجل لا يبتعد تماماً عن ساحة الاتهام، حين يضمّه المعري إلى حلقة الغواية والضعف وعصيان الخالق لتكتمل الجريمة بمشاركته:

أيا سارحاً في الجو دنياك معدنٌ ... يفور بشرٌّ، فابْغِ في غيرها وَكْرَا

فإن أنت لم تملك وشيكَ فراقها ... فعفّ ولا تنكحْ عواناً ولا بِكرا

وألقاك فيها والداك فلا تُضِعْ ... بها ولداً، يلقى الشدائدَ والنّكرا[3]

وقد نتساءل، ونحن نجول في أفكار المعري وآرائه حول الزواج والنسل. تُرى ألم يحلم هذا الشاعر بأن يكون في يوم، ذلك الرجل الذي يكتنف قلبه حب امرأة وطفل يملآن عليه فراغ الحياة وقسوتها، ويبعدان عنه شبح العزلة والوحدة والمهما؟

شعر المعري الذي يشير إلى هذا النوع من الحياة المألوفة لدى عامة البشر هو نادر، بل يقتصر على أبيات بعينها تحمل للقارئ صورة غير مألوفة عنه، صورة تحمل في طياتها حسرة وحزناً عميقاً واضحاً. يقول المعري:

بنتُ عن الدنيا، ولا بنتَ لي ... فيها، ولا عرس ولا أُخْتُ

(١) المرجع السابق ٢/٨٨١، ب: ٦

(٢) المرجع السابق ٢/٨٧٩، ب:١

(٣) اللزوميات ٢/٦٤٩، ب: ١-٣.



وقــــد تحملــت مـــن الـــوزر مـــا تعجـــــز أن تحملـــهُ البُخْــتُ[(١)]

وبالوتيرة نفسها من الحزن يقول في بيتين آخرين:

إذا لم يكــن خلفــي كبيــرٌ يُـضيعُهُ حِمــامي، ولا طِفْــلٌ، ففــيمَ حيــاتي

وما العيشُ إلاّ علّــةٌ برؤهــا الــرّدى فخلّي ســبيلي انــصرفْ لِطِيــاتي[(٢)]

ربما هي لحظات ضعف سرت في كيان الشاعر فغمرته وقادته إلى هذا الشعور، لكنهـا، في الأحوال كلها، لا تمثّل ثقلاً واضحاً في تكوينه الفكري والروحي اللذين جاءا نتيجة لعوامل متعددة أثرت عنده الاتجاه الزهدي النسكي الذي برز كفلسفة اعتقد وآمن بها، وطبقها فعلاً في حياته. لقد تحمل المعري مرغماً ثقل الحياة رغم ادعائه باختيار نوعية هذه الحياة، وكان رأيه قاطعاً في رفض الزواج والولادة والنسل عموماً، وإن بدا في بعض الأحيان غير متطرف في وجهة نظره:

نصحتك لا تَنْكِح، فــإن خفــتَ مأثمــاً فأعرِسْ ولا تنســل فــذلك أحــزَم[(٣)]

لكنه لا يلبث، في مكان آخر، أن ينصح بالابتعاد عن اقتراف هذا الاثم، الذي هو إنتــاج النسل:

وقد ضفرتْ فَرْعــا، كريمــةَ معــشر فما حــلّ إلاّ الغاســلاتُ لــه ضــفرا

دع النــسل! إن النــسل عقبــاه ميتــةٌ ويُهجَرُ طيبُ الراح، خوفاً من السكر[(٤)]

وبما أن المرأة تمثل مركز الثقل في النسل، فكذلك تمثل مركــز الثقــل بالنــسبة لــسهام المعري. ودعاؤه بالعقم عليها ليس إلا انعكاساً لموقفه من الزواج والنسل، ومنها تحديداً:

كـــم تنــصح الــدنيا ولا نَقْبَــلُ وفائــــز مَـــنْ جَـــدُّهُ مقبِـــلُ

إنّ أذاهـــــا مثـــلُ أفعالنـــا مـــاضٍ، وفـــي الحـــال، ومُـــستقبلُ

فليـــت حـــواء عقيـــم غـــدتْ لا تلـــدُ النـــاس، ولا تَحبَـــل

وليــــت شــــيئاً، وأبانــــا الــــذي جـــاء بنـــا، أهبَلَـــه المُهبـــل[(٥)]

---

(١) اللزوميات ١/٢٥٧، ب:١+٢، والبخت: نوع من الإبل.

(٢) نفسه ٢/٢٧٣، ب:١+٢، والطيّة بالتشديد: الغاية والوجهة، وبالتخفيف التشديد مصدر طوى طياً وطيّة وطية.

(٣) نفسه ٣/١٣٧٤، ب: ١

(٤) نفسه ٢/٧٠٣، ب:٨

(٥) اللزوميات ٣/١٢٣٩-١٢٤٠، ب: ١+٢ و ١٦+١٧.

والعاقر والعقيم من النساء هي خيرهن وهي المرغوبة عند الشاعر، على خلاف الرأي العام:

إذا شئت يوماً وُصلةً بقرينةٍ فخيرُ نساء العالمين عقيمُها[١]

وفلسفة المعري في هذا المضمار، تشير إلى دنس النسل البشري وتلوثه لأنه نتاج الخطيئة. وحواء ـ الأنثى ـ تتحمل ـ برأيه ـ وزر هذا الدنس البشري مرتين، مرة، لأنها انصاعت لإغواء إبليس فعصت وضلّت الطريق، ومرة، لأنها دفعت شريكها، آدم، الذي لم يكن يملك عزم رفض الإغراء، إلى الخطيئة أيضاً، وبنو حواء إذن، هم خطاة بالوراثة، وهذه الخطيئة، لا تجرّ عليهم سوى الدنس الذي بدوره، لا ينتج سوى الشقاء والعذاب في الحياة الدنيا. وإذا كان المعري ذا رأي قاطع في رفضه التناسل والولادة، فبديهي أن يذهب إلى أن القضاء على عذاب البشرية وشقائها لا يكون إلاّ بإيقاف مسلسل الولادة نفسه طالما أنه لا ينتج سوى اللئام والأشقياء:

فلا تعذلينا كلنا ابنُ لئيمةٍ وهل تَعْذُبُ الأثمارُ إن لَؤُمَ الغرس[٢]

نستطيع أن نفهم علاقة المعري السلبية بالدنيا، ومن ثم بالمرأة، على ضوء علاقة الشاعر الفيلسوف بالوجود نفسه. فإذا كان «الطابع الأساسي للوجود الإنساني هو الهم: فالوجود الإنساني مهموم بتحقيق إمكانياته في الوجود»[٣] وإذا كان مصدر العذاب هو هذا الشعور أو الوعي الذي ينتاب الإنسان في بعض اللحظات من حياته «تلك التي يخلد فيها إلى نفسه، ويفكر في قيمة ما يعمل، ثم يكتشف الحقيقة الأليمة أن كل ما في الوجود عبث»[٤]. استطعنا أن نتفهم عبثية الحياة وعبثية الوجود الإنساني بالنسبة للمعري الشاعر والفيلسوف والمفكر، المرهف الفاقد البصر. فالقدر بالمرصاد للإنسان، والموت بانتظاره في أي وقت شاء. والإنسان يشقى، وشقاؤه في غير جدوى وفق ذلك المفهوم، ثم إنه يجهد نفسه وجهده ضائع، وكأنه يعمل ليقتات أو يقتات ليعمل وهكذا حتى الموت. هذه النهاية اللامعقولة لكل موجود، حتى لكأن الحياة هي نوع من الإعداد للموت.

وهذه حقيقة مؤلمة تجتاح كيان المعري كلما خلا إلى نفسه، وتحسس أوجاعه الجسدية والنفسية، فكانت مصدراً رئيساً من مصادر شعوره بالعذاب والضنى في هذه الحياة الفانية.

---

(١) اللزوميات ١٣٨٩/٣، ب:١.

(٢) نفسه ٨٥٦/٢، ب:١٢.

(٣) بدوي (عبد الرحمن) دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠، ط١، ص١٠٢.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٠٦.

وكيفما قلبنا صفحات اللزوميات، يطالعنا المعري الثائر على عالمه المشحون بالحقد، المليء بالمظالم، فيثور على الحكام، على رجال الدين، على الرجل والمرأة، على حد سواء، على الدنيا إذ لا خير فيها ولا خير في أهليها:

من ادّعى الخير من قوم، فهم كَذِبُ ... لا خيرَ، في هذه الدنيا، ولا خِيَرُ
وسيرة الدهر ما تنفكُّ معجِبَةً ... كالبحر، تغرق في ضحضاحها السِّيَرُ
نمتارُ من أمنا الغبراء، حَاجتنا ... وللبسيطة، من أجسادنا مِيَرُ
كم غيرتنا بأمرٍ خَطّ حادثةُ ... وربُّنا الله لم تُلْمِمْ به الغِيَرُ[1]

ثم إن وجودنا في هذه الدنيا محكوم عليه بالفناء والموت:

ودنيانا التي عُشِقَتْ، وأشقتْ ... كذاك العِشْق، معروفاً، شقاءُ
سألناها البقاء، على أذاها ... فقالت: عنكمُ حُظِرَ البقاء[2]

المحور الثاني:

على خلاف ما سبق، يلاحظ الدارس المتتبع لشعر المعري، أن صورة أنثى المجتمع تقابلها صورة أنثى الطبيعة، من حيث هي جديرة بالتعاطف، وموصولة بالمشاعر الإيجابية الحارة. وفي حين يدعو المعري على أنثى المجتمع بالعقم، وينصح الرجل بالابتعاد عن الزواج لئلا يكون سبباً في تجدد الولادة، ثم تجديد الشرور البشرية وآلامها، نرى الصورة النقيض في أنثى الطبيعة الممثلة بالحمام أو النحل أو الخيل أو النوق، على سبيل المثال. فنراه يدعو للحفاظ على نسلها، وبعدم تعرض الجنس البشري لإيذائها. بل يؤنب الإنسان الذي، من ضمن شروره، إيذاء أنثى الطبيعة والتعرض لصغارها بالصيد والقتل، وهي البعيدة عن التسبب في أذى المجتمع،لأن الأذى بحد ذاته ليس من طبيعتها بقدر ما هو من طبع بني حواء.

وإذا ما اقترن الإيذاء والظلم ببني حواء، فإنّ الحقل الدلالي لأنثى الطبيعة عند المعري، ولتكن الحمامة على سبيل المثال، لا يضم في ساحته سوى: الإسعاد والعزاء، حفظ الوداد، التغريد والغناء، الشجو والندب، النوح والبكاء، السكينة والاستسلام. لذلك هي أبعد ما تكون عن الإيذاء، وأقرب ما تكون طوالب رزق لا تأتي بالعظيم من الأمور، ولهذا الأمر يدعو المعري إلى عدم التعرض لها بالأذى:

---

(١) اللزوميات ٥٧٨/٢، ب: من ١-٤ والغير: تغيرات الدهر.

(٢) اللزوميات ٤٦/١، ب:٣+٤.

دع الطـير فَوْضَى، إنمـا هي كلّهـا طوالـب رزق لا تجـيء بمُقْطِـعِ
كَعُصْبَةِ زنجٍ راعها الـشيب فازدهـتْ مناقيشَ في داجي الـشبيبة أَفْـرَعُ [(١)]

وإذا ما خاطب الحمام، فخطابه يقطر حنيناً وحناناً إلى بنات الهديل، وكأنها الأقرب إلـى صحبته وإلى قلبه:

أعِكْـرِمَ ! إن غنيـت ألفيـت نادبـاً فـلا تتغنّي في الأصائـل عكرمـا
بنظـم شـجا في الجاهليـة أهلَهـا وراقَ مع البعث الحنيف المخـضرما
لكِ النصح منـي، لا أغاديـكِ خـاتلاً بمكـرٍ، ولكني أغاديـك مُكـرِمـا
إذا ما حذرْتِ الصقرَ يومـاً فحـاذري أخا الأنـس أياماً، وإن كان مُحرِمـا
يصوغ لكِ الغـاوي، قـلادةَ هالـكٍ من الدمّ، تخبي وجـدَك المُتضـرّما
وكم سـحتت كفّاه مثلك فـي ضُـحا شـبيبتها، إذ لم تـرَ الدهـر مُهرمـا
وراعَ، بفهـرٍ من جناحـك آمنـا فظـلَ على الريش النهوض محرَّمـا
فـزوري وبار القفر من كـلّ وابـرٍ وإلاّ فرومي خلـف ذلك مخـرِمًا[(٢)]

والمعري، في إبرازه هذه الدلالات لأنثى الطبيعة وأفراخها يريد أن يؤكد على صـفات معروفة ومألوفة لدى الحمام، لكنها مفتقدة – حسب رأيه– في أنثى المجتمع وبنيها، حيـث سبق أن رأينا كيف نعتها ونسلَها بأنها مصدر ظلم وأذى وشرّ، وذلك مـن قبـل إجـراء مقارنة ضدية بين الطرفين، تبرز تعاطفه وانجذابه إلى الطرف الأول، وبغضه ونفوره من الطرف الثاني، هذا التعاطف الذي يدفعه إلى تحذير الحمام وتنبيهه من يد الإنسان العابثـة والظالمة:

قـل للحمامة قد أصـبحت شـاديةً فهجـتِ للـذاكرِ المحـزونِ تـشويقا
كسـاك ربـك ريشـاً تـدفعين بـه قـرَّ الشتاءِ وحلّـى الجيـد تطويقـا
فهل تراعينَ من بـازٍ علـى شـرَفٍ يُهدي إليك، عـن الفـرخين تعويقـا
أمـا ترينَ قسيَّ الدهـرِ وتَرَهـا رامٍ مصيبٌ، أعـارَ النبـل تفويقـا
يُغنيـكِ وكركِ عـن بيـتٍ يزيّنُـهُ غاوٍ، من القومِ، إذهابـاً وتزويقـا [(٣)]

---

(١) سقط الزند: ١٤٩٠/٤، ب:٤+٥.

(٢) اللزوميات، ١٤٣٣/٣ – ١٤٣٤، ب: ١+٢+٤+٥+٦+٧+٨+١١.

(٣) نفسه ١١٢٧/٢، ب: ١–٥.

والمعري إذ يقف إلى جانب أنثى الحيوان ونسلها، فإن أخلاقه المستمدة من فلسفته في الحياة تمنعه من إيذائها عن طريق الصيد أو القتل بغية جعلها قوته:

لا أفجع الأمَّ بالرضيع، ولا أشركُ هذا الفرير في اللّبن
أقتات من طيب النّبات، وهل يسلَمُ عودُ الفتى من الأُبَن
شجعٌ قلبي على الرّدى رَشَدي والنفس مجبولةٌ على الجبن[1]

بل يذهب المعري إلى أبعد من ذلك، حين يدعو الإنسان إلى الإيمان بهذه الفلسفة ومشاركته معتقده، والابتعاد عن التعرض للحيوان بالأذى أو الاعتداء، دعوة تأخذ طابع الوصايا المتصدرة بلا الناهية:

غدوتَ مريض العقل والدين فالقَني لتسمع أنباء الأمور الصّحائح
فلا تأكُلَنْ ما أخرج الماءُ ظالماً ولا تبغ قوتاً من غريض الذبائح
وأبيضَ أمّات أرادت صريحه لأطفالها، دون الغواني الصّرائح
ولا تفجَعَنّ الطيرَ، وهي غوافلٌ بما وضعت، فالظلم شرّ القبائح
ودع ضرَب النّحل، الذي بكرت له كواسبَ من أزهارِ نبتٍ فوائح
فما أحرزته كي يكون لغيرها ولا جمعته للندى والمنائح
مسحتُ يدي من كل هذا، فليتني أبَهْتُ لشأني، قبل شيب المسائح[2]

وحين يعلن المعري موقفه صراحة إلى جانب الحيوان وأنثاه، متعاطفاً ومتضامناً، نراه يفعل ذلك عن وعي وعن اقتناع بصواب موقفه، وهاهو – مرة أخرى، يعلل ويبرر هذا الموقف من خلال المقارنة بين الإنسان والحيوان وأفعالهما:

أرى حيوان الأرض، غيرَ أنيسِها إذا اقتات لم يفرح بظُلمٍ ولا جَدا
أتعلم أُسْدَ الغيل، بعد افتراسها تحاول دراً، أو تحاول عسجدا؟
وما اتّخذ الأبرادَ سِرحان قِفرة ولا شبَّ ناراً أين غار وأنجدا
وأضعف من تلقاه من آلِ آدمٍ إذا ما شتا، يبغي وقودا وبُرْجُدا[3]

(١) نفسه ١٦٢٨/٣، ب: ٣-٥، والفرير: ولد النعجة والبقرة والماعز، الأُبن: العقد في العيدان والعصيّ.

(٢) اللزوميات ٣٧٦/١، ب: ١-٧.

(٣) اللزوميات: ٤٥٩/١، ب:١-٤.



صورة أخرى لأنثى الطبيعة، الأرض، التي برزت للمعري بأكثر من وجه. فهي دنس غير قابل للطهارة عندما تكون حاضنة للبشر، ومرتبطة بأنثى المجتمع، وهي هنا أرض الوجود الاجتماعي، المقرونة بالنقص والصراع:

هل يغسل الناس عن وجه الثرى مطرٌ ... فما بقُوا لم يبارح، وجهه، دَنَسُ

والأرض ليس بمرجوٍّ طهارتها ... إلاّ إذا زال عن آفاقها الأَنَسُ

تناسَلوا، فنمى شرٌّ بنسلِهِمُ ... وكم فجورٍ، إذا شبّانهم عنَسوا

أزكى من العيْن، في آنافِها شَمَمٌ ... عينٌ من الوحش، في آنافِها خَنَسُ

وما الظّباءُ، عليها الحليُ، مُحسنةً ... بل الظباء لها، بين الغضا، كُنُسُ

احتجَّ، في الغيّ بالنّسيان، والدُهُمْ ... وقد غُوُوا بادّكار، لا أَقولُ نَسوا[1]

لكنها تتحول إلى أرض أخرى طيبة ومعطاء عندما تكون مسرحاً للربيع وفعله، وتنتمي إلى عالم الطهارة والجمال:

قد أتاك الربيعُ يفعل ماتأ ... مُرُهُ فِعْلَ عبْدِكَ المأمور

وكسا الأرض خدمة لك يا مو ... لاهُ دونَ الملوكِ خُضْرَ الحرير

فهي تختال في زبرجَدَةٍ خَضْـ ... ـراءَ تُغْذَى بلؤلؤٍ منثور

وغدتْ كلُ ربوةٍ تشتهي الرَّقْـ ... ـصَ بثوبٍ من النبات قَصير[2]

المحور الثالث:

التأنيث المعنوي أو الأنوثة المجردة، هي أنثى تنتمي إلى عالم المعنى، والمعري المتفلسف يتبدى عمقه الفكري المتبصر في هذا المجال، من حيث هو قرين النظرة الفلسفية والتمحيص العقلي، ولذلك كان احتفاله بما ينتمي إلى عالم المعنى يبدو مشعاً بصورة خاصة في نسيجه الشعري.

وقد نجد تفسيراً أولياً لذلك بأن الأنوثة المجردة أو المعنوية لا تَعدُ بشيء من تكثير الحياة الاجتماعية وبما تحفل به هذه الحياة من ألوان الصراع والشرور، أوَ بما يمكن أن تنتهي إليه من تدمير المعنى. لذلك كانت الأنوثة المجردة تتوضح في مقابل سابقتها، من حيث هي مجال الامتلاء المعنوي وتوسيع حدود البصيرة، والتغني بخصائصها وميزاتها. وحضورها المشرق

(١) اللزوميات: ٢/٨٧٤، ب:١-٦.

(٢) سقط الزند: ١/٢٢٩-٢٣١، ب: ١٤-١٧

لا يترتب عليه إنتاج الوجود المادي الصائر إلى العدم ومظاهر الإثم. ووصف الليلة من قبل المعري، يدخل ضمن هذا المجال الذي يضفي عليه الشاعر الحضور المشرق:

وليلـةٍ سِـرْتُ فيهـا وابـنُ مزنتِهـا ... كميِّـتٍ عـاد حيّـاً بعـدما قُبِـضـا
كأنمـا هـي إذ لاحــت كواكبهــا ... خودٌ من الزنج تُجْلَى وُشِحَتْ خضضا
كأنمـا النسـر مقـصوص قوادِمُـهُ ... فالضَّعْـفَ يكْسِـرُ منـه كلما نهـضا
والبَـدْءُ يحتـثّ نحو الغـرب أينقـه ... فكلّما خاف من شمس الضحى ركـضا
ومنهـلٍ تَـرِدُ الجـوزاءُ غَمْرَتَــهُ ... إذا السِّما كان شَطْرَ المغربِ اعترضا[١]

وإذا ما وصف الدرع فإنه يجمع بينها وبين الأنثى بوشائح تشير إلى أكثر من دلالة:

معنّسـةٌ إن جاءهـا الـرمح خاطبـاً ... سـقته ذُعَاف الموت شمطاءٌ عانـس
سـليميةٌ من كـل قتـر يحوطُهـا ... قتيـر نَبَـتْ عنه الغواني الأوانسُ [٢]

وصورة النفس، التي تتكرر في شعر المعري، كما كان عليه الحال في صورة «الـدنيا» فهي، في أكثر حالاتها، قرينة أنثى المجتمع، غاوية وهاوية ملذات. هي أنثى، وإن كان تأنيثها مجرداً أو معنوياً، لكنها بالتأنيث دخلت خانة جند إبليس، وباتت تأتمر بأوامره، وحالها، حال الدنيا «ذات شقاء»، وليس لها حظ بالسعادة. والمعري إذ يشمل بعنايته هذه النفس، ويـدخلها دائرة اهتمامه ونصائحه، فإنه يدعوها إلى عدم إطاعة الهوى، وإلى لزوم النسك والزهد، لأن في هذا نجاتها مما وقعت فيه أختها الدنيا، فتبتعد عن خزي أنثى المجتمع، وتبقى وتستقر مع مثيلتها أنثى الطبيعة في دائرة الطهر والعفة وتنجو من الدنس والخبث الذي يلحقها إذا تبعت هواها:

فكيف لا تخبث الـنفس التـي جعلـتْ ... مـن جسمها، في وعاءٍ، كلّه دنـس[٣]

لكنّ نفس المعري ترى رؤية أخرى حين تمتثل للنصح فتنجو من الشقاء:

لـو أنَّ كلّ نفـوس النـاس رائيـةٌ ... كرأي نفسي، تناءت عـن خـزاياها
وعطّلـوا هـذه الـدنيا، فمـا وَلَـدوا ... ولا اقْتَنَوا، واستراحوا من رزاياهـا [٤]

(١) سقط الزند: ٢/٦٥٧-٦٦٠، ب: ٧-١١
(٢) نفسه ٥/١٩٦٦، ب: ٤٠+٤١
(٣) اللزوميات ٢/٨٧٠، ب:٣
(٤) اللزوميات: ٣/١٦٨٥، ب= ١+٢



ويبقى الجسد واسطة أو وسيلة النفس إلى السقوط في بحر الرغبات، أو في الامتناع والتحصن بالعفة، كما يبقى، في الوقت نفسه، الحاجز الفاصل بين فجور هذه النفس وتقاها، بين هلاكها ونجاتها، بين اندفاعها إلى المعصية وبين الخلاص منها، فهو الوسيلة المباشرة إما للإقدام أو الإحجام، لكنه في نظر المعري لن يرقى إلى العلو الذي ترقى إليه النفس بعد تخلصها من أردان العالم السفلي لأنه محكوم بأصله وبجاذبية الثرى الذي يؤول إليه مصيره:

النفس في العالَم العلويّ مركزُها ... وليس في الجوّ، للأجسادِ، مزدرع
تفرّعَ الناسُ عن أصلٍ به درنٌ ... فالعالَمون، إذا ميّزتَهم، شَرَعُ
والجَدُّ آدمُ، والمثوى أديمُ ثرى ... وإن تخالفتِ الأهواءُ والشِّرَع
ما ربةُ التاجِ والقرطين ماريةٌ ... إلاّ كماريةٍ، في إثرها ذَرَع
وإنّ خنساءَ، إذ تُزْجي قصائدَها ... نظيرَ خنساءَ، يدعو ظِمئها الكرع
ما أكثرَ الورع المزؤود من جُبُن ... فينا وإن قلّ، في أشياعنا، الورع[1]

وتبقى السريرة النقية المحصنّة ضد الإغراءات هي المطلب للفوز بالنعيم برأي فيلسوف المعرة وشيخها الضرير:

إذا صفت النفس اللجوج، فإنّما ... تعاني من الجثمان شرَّ المحابس
وما لبس الإنسان أبهى من التّقى ... وإن هو غالى في حسان الملابس[2]

ويكتمل النسك بصوم الجسد عن الاقتيات بلحوم الحيوانات. ونفس المعري المرهفة الحساسة ترى في صيد الإنسان لحيوانات البرّ والبحر مأثمة، إذ يمارس قتل حيوانات بريئة لمجرد إشباع غريزة من الممكن إشباعها مما تهبه الطبيعة من نباتات تقيم الجسد والروح:

فِرَّ من هذه البريّة في الأر ... ض، فما غيرُ شرها لكَ حاصلْ
فشعاري قاطِعْ وكان شعاراً ... لتنوخٍ في سالف الدهر واصل
واطلب الرزقَ بالمرور من الشجـ ... ـراء، لا من أسنّةٍ ومناصل
وتشبّهْ بالطيرِ تغدو خماصاً ... وتعدُّ اليسارَ ملءَ الحواصل[1]

---

(١) نفسه: ١٠٢٧/٢، ب=١-٦

(٢) نفسه ٩٠٢/٢، ب:١+٢

وعلى الرغم مما نقع عليه عند المعري من تشكيلات جمالية، تجلو صورة المرأة في معاني الغزل التقليدية التي تتغى بجمالها وأنوثتها ورقة طبعها، وما إلى ذلك مما نجده في مرحلته الشعرية الأولى، أي في ديوانه الأول سقط الزند، فإن نظرته التي سادت معظم شعره، ولاسيما المتفلسف منه، والذي يقع ضمن شعره في المرحلة الأكثر تقدماً من عمره، والأكثر نضوجاً، أي في لزومياته، كانت هذه النظرة تستحضر المرأة في قاموس السلب والشر وما إليهما، وربما جاز الزعم أن هذه الصورة التي سادت هي وليدة نظرته المتشائمة إلى الحياة، وإلى كل ما يصل بإنتاجها وتوسيع خصوبتها. ولما كانت المرأة هي الركيزة التي يتوقف عليها تجدد النوع البشري واستمراره، كانت محلّ إدانة المعري التي تشي بها رؤيته تلك وهي: منتجة للشرّ، ومن ثم منتجة للخطيئة والدنس.

وثنائية النظرة التي لمسناها عند المعري فيما تقدم، والتي تراوحت بين الإيجاب والسلب، وبين الشك واليقين، وبين البناء والهدم، وبين الجدوى والعبث، وبين الإيمان والكفر هي نتاج فلسفته وتقلباته المزاجية الحادة، كما هي، في الوقت نفسه، نتيجة صراعه مع الألم، الذي هو من جهة، طابع أصيل للوجود الإنساني عموماً، ولكيان المعرّي على وجه الخصوص، من جهة أخرى. ولا سيما أنه لا سبيل للقضاء على هذا الألم إلاّ بالقضاء على مصدره. ومن هنا كانت حرب أبي العلاء ضد أنثى المجتمع، وضد نسلها، والتي هي حرب، أيضاً، ضد الألم الوجودي للإنسان. وحين فشلت مقاومته، كان الزهد والتقشف هما السبيل الوحيد المؤدي إلى الخلاص، وهذه، ومن وجهة نظرنا نحن أبناء المجتمع البشري، رؤية سلبية للأمور، لكنها، ووفق رؤية المعري الفلسفية إيجاب بحت. هذا التقشف والزهد اللذان تناميا عند شاعرنا ليصلا به إلى حالة وجودية أشبه بحالة العارف الواصل، الذي تتساوى عنده حالات الفرح والحزن، الغناء والنعيب، الشدو والنوح، وصوت البشير وصوت الناعي فيقول:

غيرُ مُجْدٍ في مِلّتي واعتقادي	نوحُ باكٍ ولا ترنّم شادي
وشبيه صوت النَعيِّ إذا قيـ	سَ بصوتِ البشير في كل نادى
أبكت تكلم الحمامةُ أم غنـ	ـتْ على فرع غصنها الميّاد
صاحِ هذه قبورنا تملأ الرُحْـ	ـبَ فأين القبورُ من عهدِ عاد

(١) نفسه ٣/١٣٦٢، ب=١-٤

خفّفِ الوطأ ما أظن أديم الـ ... أرض إلاّ من هذه الأجساد[1]

إنّ موقف المعري كما جلوناه في موضوع المرأة أو الأنثى المتصلة بتكثير الحياة الاجتماعية هو موقف غارق في المأساة، ذلك أن الوعي المأساوي عند بعض الفلاسفة هو الوعي الميتافيزيقي المنتج للأسئلة الكبرى أو للأسئلة الميتافيزيقية عن معنى الحياة، ومعنى الوجود، ولماذا هو، وما ضرورته، وإلى أين ينتهي؟ وبناء على ذلك يمكن أن نتساءل إلى أين ينتهي بنا موقف المعري، وما الذي يترتب عليه في تعطيله لشروط الحياة عبر كف المرأة عن التناسل ودفعها للعقم. وكيف لنا أن نقرأ ذلك وأن ننتجه نقدياً بصورة تحاور موقف المعري من داخل شروط حياتنا وواقعنا المعاصر.

المصادر والمراجع

ـ دراسات في الفلسفة الوجوديّة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠.

ـ ديوان سقط الزند، المعرّي، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة. ط٤، ٢٠٠٣.

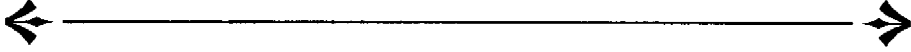
ـ ديوان لزوم ما لا يلزم، المعري، شرح نديم عدي، دار طلاس، ط٢، ١٩٨٨.



(١) سقط الزند: ٣/٩٧١، ب: ١-٤

استدعاء شخصيّة المعرّي في الشعر العربي الحديث والمعاصر (بين الواقع والتجريد)

عصام شرتح(*)



لا شك في أن للموروث العلمي والأدبي والديني والتاريخي أهميته في أدبنا العربي الحديث والمعاصر، إذ: «يعد التاريخ ــ بصفة عامة ــ منبعاً ثراً من منابع الإلهام الشعري، الذي يعكس الشاعر من خلال الارتداد إليه روح العصر، ويعيد بناء الماضي، وفق رؤية إنسانية معاصرة، تكشف عن هموم الإنسان ومعاناته وطموحاته وأحلامه، وهذا يعني أن الماضي يعيش في الحاضر، ويرتبط معه بعلاقة جدلية تعتمد على التأثير والتأثر»(1).

وهذا بديهي أن يتأثر شعراؤنا في العصر الحديث بالشخصيات التاريخية بصفة عامة، والشخصيات الأدبية بصفة خاصة، إذ إن استدعاء الشخصيات الأدبية في النصوص الحديثة: «يجعل النص ذا قيمة توثيقية، يكتسب بحضورها دليلاً محكماً، وبرهاناً مفحماً على كبرياء الأمة التليد حاضرها المجيد، أو حالات انكسارها الحضاري، ومدى انعكاسه على الواقع المعاصر، أو بمعنى آخر، يستلهم الشاعر أوجه التشابه بين أحداث الماضي، ووقائع العصر وظروفه، إن سلباً أو إيجاباً، وهو في هذا كله يطلق العنان لخياله لكي يكشف عن صدى

(*) باحث سوري.

(1) نمر، موسى، ٢٠٠٤ ــ توظيف الشخصيات التاريخية في الشعر الفلسطيني المعاصر، مجلة عالم الفكر، مج ٣٣، ع٢، أكتوبر وديسمبر، ص ١١٧.

صوت الجماعة، وصدى نفسه في إطار الحقيقة التاريخية العامة التي يبحث عنها، أو الموضوعات التاريخية الكبرى، التي تشكل حضوراً بارزاً في تاريخ الأمة دون الخوض في جزئيات صغيرة»[١].

ويعد استدعاء الشخصيات الأدبية في شعرنا الحديث والمعاصر، بمثابة الارتداد الفني بالرجوع إلى الماضي لشحن نصوصهم بدلالات شتى ما كانت لتتأتى لولا هذه التقنية الفنية التي تحاول استنطاق الشخصية الأدبية ومحاورتها أحياناً لنقد الواقع أو السخرية من أحداثه ووقائعه المتناقضة أو الفاسدة؛ بمعنى أدق إن الشخصية الأدبية المستحضرة أشبه بالمرآة الخفية التي تعكس الوجهين معاً في آن، وجه الماضي بإشراقه ونضارته، ووجه الحاضر بتناقضاته وسلبياته؛ وهذا ما أشار إلى بعض منه الناقد علي عشري زايد بقوله: «من الطبيعي أن يكون الموروث الأدبي أثرى المصادر التراثية وأقربها إلى نفوس شعرائنا المعاصرين؛ ومن الطبيعي أيضاً أن تكون شخصيات الشعراء من بين الشخصيات الأدبية هي الألصق بنفوس الشعراء ووجدانهم، لأنها هي التي عانت التجربة الشعرية، ومارست التعبير عنها، وكانت هي ضمير عصرها وصوته، الأمر الذي أكسبها قدرة خاصة على التعبير عن تجربة الشاعر في كل عصر... فلا غرابة ــ إذن ــ أن تكون شخصيات الشعراء من أكثر الشخصيات شيوعاً في شعرنا المعاصر؛ وفي ذات الوقت من أكثرها طواعية للشاعر المعاصر، وقدرة على استيعاب أبعاد تجربته المختلفة»[٢].

ومن الملحوظ أيضاً أن «الشخصيات الأدبية التي حظيت بالقدر الأعظم من اهتمام شعرائنا المعاصرين هي تلك التي ارتبطت بقضايا معينة، وأصبحت في التراث رمزاً لتلك القضايا وعناوين عليها، سواء كانت تلك القضايا سياسية أو اجتماعية أو فكرية، أو حضارية، أو عاطفية، أو فنية. ولقد كان الشعراء يتأولون بعض جوانب حياة الشخصية التراثية، لتصلح ــ عنواناً على القضية التي يريدون أن يحملوها عليها»[٣].

ومن الطبيعي ــ أيضاً ــ أن تكون شخصية المعري إلى جانب شخصية المتنبي وطرفة بن العبد من أهم الشخصيات الشعرية التي تم استحضارها في لغة الشعر العربي الحديث والمعاصر، نظراً إلى غنى هذه الشخصيات بالمواقف والأحداث السياسية، والرؤى الفلسفية والوجودية العميقة فيما يخص فلسفة الحياة والخلق والكون؛ حتى إن بعض الشعراء كتب

(١) المرجع نفسه، ص ١١٧.

(٢) زايد، علي عشري، ١٩٩٧ ــ استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، مصر، ص ١٣٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٨.



ديواناً سماه: «رسائل إلى أبي الطيب المتنبي، ضمنه ثلاث عشرة رسالة موجهة كلها إلى أبي الطيب المتنبي»[1].

وقد اختلف الشعراء أنفسهم في توظيفهم لشخصية المعري، فمنهم من أعطاها قيمة إنسانية عظمى في تاريخ البشرية، ومنهم من أسطرها، وأسند إليها صفات خارقة، وسطر لها الملاحم الشعرية؛ ومنهم من أضفى عليها هالة من التقديس والعظمة والجلال؛ محلقين بهذه الشخصية إلى مراتب الأنبياء، والأولياء، والصالحين، والقادة العظماء، ظناً منهم أنهم ـ بذلك ـ قد أنصفوا المعري ـ حقيقة ـ وأعطوه الدرجة أو المكانة الأدبية أو الفكرية التي يستحقها، ولو أنصفوا المعري حقيقة لتعمقوا أفكاره ورسموا ملامح فلسفته ورؤاه الوجودية، ودعموا الركائز الفلسفية التي استند إليها في فلسفته من خلال جدلياته التي طرحها ورؤاه الميتافيزيقية والماورائية التي استنبطها في سر الحياة والخلق والكون؛ والحق يقال: إن أغلب شعرائنا ـ في العصر الحديث ـ كانوا سلبيين في استحضارهم لشخصية المعري حتى وهم غارقون في تبجيلهم ومدحهم للمعري؛ وهذا ينم ـ بشكل أو بآخر ـ على ضحالة في الرؤية أو تشتيت في وحدة المنظور، إذ إن أغلب شعرائنا ينظرون إلى المعري وكأنه إله الفكر أو تمثال الفن الذي يجب أن يعبد؛ إن هذه الرؤية قد عصفت بفكر الشعراء وبنظرتهم الفنية للمعري، لهذا لم يوفق شعراؤنا المعاصرون في استحضار شخصية المعري استحضاراً فنياً راقياً يعتمد الإسقاط والمحاورة أو المناورة الفنية التي تحرك شخصية المعري من جذورها وتبعث فيها نبض الحياة من جديد؛ وهذا طبيعي ـ من وجهة نظرنا ـ لأن معظم القصائد التي قيلت في المعري قصائد مناسباتية ولم تكن قصائد إبداعية تتمثل أعلى درجات الفن وروح الإبداع في التمثل والاستحضار؛ إذ إن أغلب شعرائنا كانوا يهربون إلى تزويق الصور وتنميق العبارة المدحية الجذابة التي تعصف بفكر المتلقي الساذج البسيط من دون تمثل حقيقي لفكر المعري ورؤاه الوجودية، ولم نجد من شعرائنا الأفاضل إلا القليل ممن أجرى محاورة فلسفية معه، يستنبط من خلالها الكثير من أفكاره ورؤاه، محطماً هالة التقديس والإجلال التي جمدت شخصية المعري في أدبنا الحديث ردحاً من الزمن، بدلاً من أن تحييه من جديد لينطق بلسان حالنا وواقعنا المعاصر المأزوم.

وحرصاً منا على توخي الدقة العلمية فقد قمنا بدراسة تقنية استحضار شخصية المعري في شعرنا الحديث والمعاصر من منظورات أو محاور عدة هي:

(١) المرجع نفسه، ١٣٨.

أولاً ـ شخصية المعري بوصفها عنصراً في صورة جزئية:

لقد أكثر الشعراء في العصر الحديث والمعاصر من استحضار صورة جزئية من شخصية المعري، دون تمثل كامل لهذه الشخصية؛ و«يعتبر هذا النمط من أنماط توظيف الشخصية التراثية أبسط هذه الأنماط، وربما أهونها شأناً من الناحية الفنية، حيث يظل ارتباط الشاعر ــ في إطار هذا النمط بالشخصية المستدعاة ــ ارتباطاً هامشياً، ويظل إحساسه بها من الضعف، بحيث لا تستطيع الشخصية أن تستقطب أبعاد تجربته أو حتى بعداً واحداً منها»[1].

وقد يقف استحضار شخصية المعري عند حدود الصورة الجزئية، إذ تكون الشخصية المعرية المستحضرة، «مجرد صورة بلاغية ــ تشبيه أو استعارة، أو كناية يمكن رد كل طرف من أطرافها إلى مقابل واقعي، وتنتهي وظيفتها في القصيدة بمجرد تحقيق الصلة بين وعي المتلقي وفكره ووجدانه ؛ وقد تكون صورة تشع الشخصية بإيحاءات رحيبة لا يمكن تحديدها، وفي كل الأحوال فإن نجاح الشاعر يقاس بمدى توفيقه في شحن الصورة بطاقة لا تنفد من الإيحاءات من ناحية، وبتوظيفها لخدمة السياق العام للقصيدة وتطويعها للمقتضيات الفنية لهذا السياق من ناحية ثانية؛ بحيث لا يبدو العنصر التراثي [المرتبط بالشخصية المستحضرة] مقحماً على [جو] القصيدة ومفروضاً عليها من الخارج»[2].

واللافت أن أغلب شعراء الحداثة في سورية قد استحضروا شذرات من شخصية المعري، أو صوراً جزئية لا ترتقي إلى حيز التمثل الاستحضاري الجيد لشخصية المعري، مما جعل نصوصهم تقع في حيز المباشرة والضعف والاستهلاك، كما في قول أدونيس في قصيدته (مرآة لأبي العلاء)، التي يقول فيها:

«أذكرُ أني زرتُ في المعرةِ
عينيكَ، أصغيتُ إلى خطاكْ
أذكر أن القبر كان يمشي مقلداً خطاكْ
وكنن حول القبرْ / صوتكَ، مثل رجةٍ، ينامْ
في جسدِ الأيام أو في جسد الكلامْ
على سريرِ الشعرْ / ولم يكن هناك والداكْ
ولم تك المعرةْ...»[3].

---

(١) زايد، علي عشري، ١٩٩٧ ــ استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، مصر، ص ٢٢٠.

(٢) زايد، علي عشري، ١٩٩٧ ــ استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، مصر، ص ٢٢٠.

(٣) أدونيس، علي، أحمد سعيد، ١٩٧١ ــ الآثار الكاملة، دار العودة، بيروت، مج ٢ / ص ٤٩٩.

فعلى الرغم من فاعلية أسلوب المعري التجريدي في هذا المقطع، وصوره الرؤيوية والتشخيصية المفاجئة [صوتك، مثل رجة، ينام / في جسد الأيام / أو في جسد الكلام / على سرير الشعر] فإنه لم يتمثل شخصية المعري تمثلاً حقيقياً؛ ولم يتفاعل معها التفاعل الفني والاستحضاري المطلوب، فبدت شخصية المعري صورة جزئية، أي مجرد تشبيه أو استعارة لا ترتقي إلى حيز التمثل والاستحضار الإبداعي الذي يضفي على الشخصية المستحضرة أبعاداً ورؤى من تجربته يفعل من خلالها دلالات القصيدة على المستويات الأسلوبية والفنية والتخييلية والتعبيرية كافة.

وكما هو حال شاعرنا المعاصر أدونيس كان حال شاعرنا المصري فاروق شوشة الذي استحضر ملمحاً جزئياً من شخصية المعري، إذ «رأى في اعتزال أبي العلاء ــ مثلاً ــ لوناً من الانفتاح الشامل على الحياة وأسرارها في مقابل انغلاقنا نحن وقصور أبصارنا، وقد ولد من خلال هذه المقابلة نوعاً من المفارقة التصويرية، حيث يستطيع الضرير ببصيرته أن يعانق سر الحياة، ويكتنه أبعادها وجوهرها، بينما يتيه المبصرون في بحر الضلالة ويتخبطون في موج التيه والظلام، ويتمنون لو استطاعوا أن يصلوا إلى صفاء عالم المحبسين بما فيه من ضياء البصيرة»(1). على نحو ما نلحظه في قوله:

«هل آن للإنسان أن يجاوز الآلام

مهاجراً من عالم الملال والسآمه

إلى صفاء المحبسين / وعالم النقاء والكرامة ؟!»(2).

وقد استحضر الشاعر عبد الله القرشي شخصية المعري بعمق وشمولية أكثر من سواه على الرغم من أنها لم تستغرق كامل القصيدة؛ والسبب يعود ــ من جهة نظرنا ــ إلى الثقافة الواسعة التي يمتلكها هذا الشاعر مقارنة بسواه من الشعراء؛ ناهيك عن قدرتها البالغة في رصد صفات المعري وتمثل أبعادها، وإن غلب عليها الطابع المدحي الاستهلاكي أحياناً، إذ يقول:

«إيهِ (رهينَ المحبسيـ ... ـين) جنيَّ، فقد وضُحَ الصوابْ ؟

زلزلتَ أوهامَ الجمو ... دِ فألجمْتَ منكَ الذئابْ

ولُمتَ أرسانَ العلو ... مِ، وما استكنتَ إلى غِلابْ

ما كنتَ رهنَ الوحدةِ الـ ... ـعزلاءِ بل كنتَ الصِّلابْ

---

(1) استدعاء الشخصيات التراثية بتصرف، ص ١٤٣.

(2) شوشة، فاروق، ١٩٧١ ــ قصيدة أبو العلاء، مجلة الآداب، المغرب، ص ٢٦.

سِـــــفراً يخــــطّ بــــه الخلــــو ... دُ مجاهــــلَ الكــــونِ اللبــــابْ

فاهنـــــأ فـــــذكركَ جــــاهرٌ ... تحـــدوهُ أنغـــامٌ طـــرابْ

ولـــتحظَ بـــينَ مفـــاخرِ الدنـــــ ... ـــيا، فحـسبُك مــن ثــوابْ »[1]

واللافت أن القرشي قد تجاوز في بعض المقاطع السطحي والمألوف من الصور ليحاوره، محاورة كاشفة (هادفة)، كاشفاً من خلالها بعض رؤاه ومواقفه الأيدلوجية وخاصة موقفه من المرأة، مؤكداً إنسانيته العظيمة، إذ يقول:

«أعجّلـــتَ فـــي الكـــون الحـــسابْ ... وجثثـــتَ للخلـــدِ الركـــابْ

وسخرتَ من أمـلٍ كـومضِ الـــبر ... قِ أو لمـــــحِ الـــسرابْ

فعـــصفتَ بـــالعمرِ الكئيـــ ... ـــبِ ، وســغتَ ألــوان العــذابْ

ومـــضيتَ ترفـــدكَ العلـــى ... ويؤجُّـــك الفكـــرُ العجـــابْ

وكـــم اســـتطبتَ جـــوى الأيـــا ... مـــى لا تحـــنُّ إلـــى الكعـــابْ

لـــم تغـــركَ الحـــسناءُ بالـــسـ ... ـحـــر المرمـــوق والرضـــابْ

ورحمـــــتَ طفلـــكَ أن تنـــا ... هـضهُ الـــشجونُ بـــلا حـــسابْ

فوأدتَـــــــهُ وأدَ الحكيـــــــ ... ـــمِ وليـــتَ طفـــلاً منـــكَ آبْ »[2]

إن المتأمل ـــ في هذه الأبيات ـــ يلحظ أن القرشي استوحى تجربة المعري، واستقدمها في إطارها الواقعي المرسوم لها مسبقاً، مما أفقدها الكثير من الدفق الإيحائي أو الجمالي المميز؛ وكان من الأجدى له أن يوظفها في إطارها المعاصر، مضفياً عليها بعضاً مــن رؤاه. لكـن على الرغم من ذلك كله لم يكن سلبياً في التوظيف؛ ولم يك هش الرؤية، بل حاول أن يتغور أبعاد تجربة المعري ومحاورتها محاورة شعرية هادفة، ترصـد واقعـه ومواقفـه بعمـق وشمولية.

ومن الشعراء المعاصرين الذين تناولوا شخصية المعري بصورة جزئية موفقة إلى حد ما، شعراء معرة النعمان، ونذكر منهم: ماجد الأسود، وعبد الرحمن الإبراهيم، ومحمـد الـشيخ علي، وياسر الأطرش؛ إذ وظفوا شخصية المعري في ثوبها المعاصر، لكنهم لم يحاوروهـا ولم يتخذوا منها قناعاً، بل جاءت لغتهم خطابية ذات نبرة حادة مباشرة، حاول بعضهم الاتكاء

---

(١) القرشي، حسن، عبد الله، ١٩٧٢ ـــ ديوان حسن عبد الله القرشي، دار العودة، بيروت، ط١، مج١/ ص ٢٤٨ ـــ ٢٤٩.

(٢) القرشي، حسن، عبد الله، ١٩٧٢ ـــ ديوان حسن عبد الله القرشي، دار العودة، بيروت، مج ١ / ص ٢٤٢ ـــ ٢٤٧.

على الصورة بإثارة غرابتها ودهشتها، للرقي بالقصيدة إلى الحيز الشعري أو الجمالي المطلوب من ذلك قول ياسر الأطرش:

«وقفتَ.. ولا تزالُ.. ولا تزولُ صعودٌ أنتَ ليس لهُ نزولُ
كأنكَ في كتابِ الدهر عامٌ وكلُّ الآخرينَ بهِ فصولُ
وأنتَ وما جنيتَ على وليدٍ خلَّدتَ أباً سلالتُهُ عقولُ
فيا رجلاً يحاولُ وهوَ ميتٌ لنا عمرٌ يموتُ ولا يقولُ»

***

«رهينَ المحبسينِ أراك حرّاً فبيتُكَ واحةٌ، وعماكَ نيلُ
تجوعُ إليكَ أزمنةٌ حيارى يضلُّ بها عن الوعيِ السبيلُ
أتتركنا بلا أفقٍ وتمضي وخلفَ عماك تختبئُ الحلولُ»(١)

هنا، حاول الشاعر أن يعزف على إيقاع الصورة المثيرة للارتقاء بقصيدته إلى المستوى الجمالي أو الفني المطلوب؛ فكانت شخصية المعري في النص متكأً فنياً (اسقاطياً) يحاول الشاعر من خلالها تعرية الواقع، وكشف سلبياته وتناقضاته وأزماته السياسية، فكان استحضاره ارتدادياً خطابياً مباشراً أكثر منه اتكاءً فنياً موحياً؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أسند الشاعر لشخصية المعري أدواراً ليست من طبيعتها ولا أبعادها، وهو البعد السياسي، فشخصية المعري ليست الشخصية الأسطورية الخارقة القادرة على حل مشاكلنا السياسية في لحظة العقم الذي تعيشه أمتنا العربية، صحيح أنها شخصية عبقرية مفكرة، لكنها ليست تلك الشخصية الحربية السياسية التي تمتلك الحلول، كشخصية خالد بن الوليد، وصلاح الدين الأيوبي، وعبد الرحمن الداخل الملقب بـ«صقر قريش»، وموسى بن نصير، وطارق بن زياد... إلخ.

وهذا يدعونا للقول: إن أغلب الشعراء في عصرنا الراهن لم يحاولوا استنطاق هذه الشخصية، وبعث مكنوناتها الجوهرية ورؤاها الميتافيزيقية الوجودية؛ فكانت أشبه بلصوقات عشوائية طنانة لا تنم على خبرة ومران في استدعاء الشخصية المستحضرة، وشحنها بفيض دلالي عارم من جديد لتنطق بما نريد ونعري من خلالها ما نريد... صحيح أن هنالك بعض

(١) الأطرش، ياسر، ٢٠٠٣ ـ المعري دمشقياً، مهرجان إيبلا الثقافي في إدلب، إعداد وتقديم: محمد خالد الخضر، ص ٥١ ـ ٥٢.

اللمحات أو القفزات الشعرية ـ عند عدد لا بأس به من هؤلاء الشعراء لكنهم باستحضارهم لشخصية المعري يقف لسان حالهم عند الثناء والمديح دون تمثل حقيقي أو استنطاق حقيقي فكري أيدلوجي نفسي لشخصية المعري.

ثانياً- شخصية المعري بوصفها محوراً لقصيدة كاملة:

يعد هذا النمط من أنماط استحضار شخصية المعري من أكثر الأنماط تواتراً أو اطراداً في شعرنا الحديث والمعاصر، باعتباره يستغرق رؤية القصيدة ومقاطعها بأكملها، إذ «تغدو الشخصية المستحضرة في هذا النمط هي الإطار الكلي، والمعادل الموضوعي لتجربة الشاعر، حيث يسقط على ملامحها التراثية كل أبعاد تجربته المعاصرة »[(١)].

لقد استطاع عدد قليل من شعرائنا العرب المعاصرين استحضار شخصية المعري بوصفها مرتكزاً لرؤية فلسفية عميقة أو شاملة، تشكل مفاصل أو محاور مهمة في فكر المعري، ونظرته الوجودية؛ حيث تم من خلالها إعادة النظر إلى العالم وفق رؤية جديدة، تجاوز الأبعاد الدلالية المألوفة، لتصبح رمزاً قادراً على اكتشاف العالم، وصياغته من جديد وفق رؤية ثورية ذات أبعاد سياسية واجتماعية؛ وهذا ما أشار إلى بعض منه الناقد علي عشري زايد بقوله: «أما الشعراء الذين عبروا عن قضية فكرية، فيأتي على رأسهم شيخ المعرة الضرير، الذي اعتزل الحياة وفسادها، وقبع رهين محبسيه ـ العمى ولزوم البيت، وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذا موقف سلبي من المعري لا يصلح لأن يعبر من خلاله شاعر معاصر عن قيمة إيجابية، ولكن شعراءنا استطاعوا رغم هذا أن يضيفوا على هذا الموقف دلالات إيجابية عميقة، وأن يعبروا من خلاله عن كل رفض موضوعي لما يسود الحياة من فساد، وشرور، ومظالم، وآلام»[(٢)].

وقد كان أبرع من عبر عن هذا الموقف الإيجابي الرافض ـ على حد تعبير العشري ـ هو الشاعر عبد الوهاب البياتي في قصيدته «محنة أبي العلاء»؛ «إذ حمل الشاعر شخصية أبي العلاء في هذه القصيدة دلالات كثيرة، ولكنها ترتد كلها إلى قضية اعتزاله للحياة رافضاً لها، وبرماً بما تخفيه وراءها من فساد، وانحلال، وضلال»[(٣)]. فها هو يقول في المقطع الأول من قصيدته ما يلي:

«متَّ وما تزالُ حياً أنتَ والريحُ التي تبكي

(١) استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، ص ٢٣٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٤٢ ــ ١٤٣.

تهزُّ البيتَ في المساءِ / حرمتني من نعمة الضياء
علّمتني ثقل غياب الكلمات وعذابَ الصمت والبكاءْ
الشارعُ الميّت غطّى وجهُه الصقيعُ
والبابُ أُغلقت إلى الأبدْ
ثلاثة منها أطلُّ في غدٍ عليك / مقبّلاً يديك:
لزومُ بيتي وعمايَ واشتعالُ الروحِ في الجسد»[1].

هنا، يأتي استحضار شخصية المعري لتعكس إحساس الشاعر بالوحشة والعذاب؛ إذ جعل الشاعر شخصية المعري معادلاً وجودياً لشخصيته اليائسة المتشائمة، بصور هي غاية في الشفافية والإثارة والاستبطان الارتدادي الماورائي لما تضمره شخصية المعري من دلالات، مردها العزلة والانكفاء على الذات، طلباً منها إدراك الحقيقة المثلى في الحياة ألا وهي صفاء الحرية في عالم الكبت والحرمان.

ويأتي المقطع الذي عنونه بـ«سقط الزند»، موظفاً شخصية المعري بأسلوب ديالكتيكي تكنيكي ساخر؛ إذ جعلها متكأً فنياً مزاوجاً من خلالها بين فساد العصر الذي عاش فيه المعري وفساد عصرنا الراهن الذي نحن فيه؛ محاولاً أن يجعل المعري شاهد عيان على كل ما يحدث في واقعنا الراهن من ظلم وانحلال وضياع، إذ يقول:

«كان زماناً داعراً، يا سيدي، كانَ بلا ضفافْ
الشعراءُ غرقوا فيه وما كانوا سوى خرافْ
وكنت أنت بينهم عرّافْ / وكنتَ في مأدبةِ اللئام
شاهدَ عصرٍ سادهُ الظلامْ
قافية الهمزة كانت بغلةً عرجاءْ / يركبها الأمير كل ليلة ليلاءْ
كلُّ القوافي أصبحت، يا سيدي، كالبغلةِ العرجاءْ
كان زماناً داعراً، كان بلا حياءْ»[2].

ويأتي المقطع السادس الموسوم بـ«قمر المعرة»، مضفياً عليه دلالات سياسية، إذ يحاول الشاعر أن يعري من خلال قناع المعري مفاسد السلطان وسياسته الظالمه، على نحو ما تبدى في قوله:

«الليل في معرة النعمان / زنجيّة على رخام جيدها قلائد الجمانْ

---

(١) البياتي، عبد الوهاب، ١٩٧٢ ــ ديوان عبد الوهاب البياتي، دار العودة بيروت، ج٢/ ص ٢٦ ــ ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

فاستيقظي يا صخرة في الصدر، يا رمحاً بلا سنانْ
يا كلماتٍ خضّبت بالدمِ، يا ناراً بلا دخانْ
ولتسكتي ضفادع السلطان / والجيف الموشومةْ
بالنارِ والجرائدِ القديمةْ / ولتضيء البروق
يا أم دفرٍ / وجهك المسحوقْ / وثوبك المرقعَ المسروقْ
فالفقراء صلبوا في السوق / سلطانك المخلوع
وكفروا بالجوع / ولتضيء المشاعلْ
ظلامَ هذا الكوكبِ الغارقِ بالأوحالِ والصقيع
هذا الأقحوانُ الذابلْ»[1].

ومن الشعراء العرب الذين وفقوا في استحضار شخصية المعري، وتوظيفها توظيفاً فنياً مثيراً الشاعر الكويتي عبد الله العتيبي في ديوان (مزار الحلم)؛ إذ تأثر العتيبي ببدالية المعري التي مطلعها:

«غيرُ مجدٍ في ملتي واعتقادي	نوحُ باكٍ ولا ترنّم شادِ
أبكتْ تلكمُ الحمامةُ أم غنــ	ـت على فرع غصنِها الميَّادِ
تعبٌ كلها الحياةُ فما أعــ	ـجبُ إلا من راغبٍ في ازديادِ
إن حزناً في ساعة المو	تِ أضعافَ سرور في ساعةِ الميلادِ»

هنا، «اتخذ العتيبي من كلمتي (غير مجد) اللتين استهل بهما فيلسوف المعرة قصيدته «ثيمة» أساسية في قصيدته الموسومة بـ(بين يدي أبي العلاء)، بمعنى أنه يجعلها محوراً لها تدور حوله، لتعبيرها عن حالته الشعورية والفكرية، وهي حالة الإحباط الذي يبلغ حافة العدمية، ثم يغترف من بئرها السحيق، بعد أن هانت العروبة في عيون أهلها، وتناثر عقدها النظيم بأيديهم الواهنة، فغدت حباته شبحاً مطرقاً بعد تجل نوارني مهيب[2] على نحو ما تبدى في قوله:

«كلّ شيءٍ أصبحَ يا شيخُ يجدي	ما عدا العوم في بحارِ التحدّي
أجدَبتْ ريحُنا، فكلُّ شراعٍ	يعشقُ الريحَ، عشقهُ غيرُ مجدِ
أنستْ ريحُنا لدفءِ المرافي	واستقرَّ الشراعُ أسمال بردِ

(١) فتح الباب، حسن، ١٩٩٧ ــ سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٢٤٧.

(٢) نقلاً من كتاب سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر، ص ٢٤٨ ــ ٢٤٩.

صلبت كالظنونِ سمرُ الصواري وانطوى شوقُها لمُحضرٌ وعدِ »[1]

يحاول الشاعر ـ في هذا المقطع ـ استحضار شخصية المعري، مفضياً إليه الحال الذي وصلت إليه الأمة العربية اليوم من ضعف وانكسار وذل وهوان؛ إذ باتت مرافئها مشرعة للريح فقط، دون أن تخوض غمار المعارك في ساحات النزال؛ فقد أنست الصواري لدفء المراكب، وقد باتت الأعلام ساكنة مصلوبة كأنها أشلاء ممزقة على الرمال تنتظر الأمس البعيد لعله يحمل في طياته الأمل والميلاد الجديد.

ثم يتابع سلسلة الصور الدالة على الانهيار والتمزق العربي، قائلاً :

«يا حكيمَ الزمانِ هذا زمانٌ ظاهريُّ العُلا، سحيق الترديِ
بدّلت أفقَها النجومُ وباتتْ ساهراتٍ على شفا كلِّ لحدِ
يا صديقَ الضياءِ، هذي نجومٌ نورُها ـ يا إمامُ ـ ما عادَ يهديِ»[2]

ثم يتخذ العتيبي من شخصية المعري قناعاً، يجعله ينطق بما يريد، إذ «يبثه همه، ويشكو له هوان قومه على الناس، وقلة حيلته في إيقاظهم، ولكن الرائد القديم (المعري) لا يجيب، وكأنه يعلن بالصمت احتجاجه على ما يجري بيننا، أو كأنما النطق لا يجدي وهو صاحب مبدأ اللاجدوى في داليته»[3].إذ يقول:

«في اعتلالِ الزمانِ، تأتي الليالي مثقلاتٍ بكلِّ حمقاءَ ترديِ
في اعتلالِ الزمانِ، تفضي دروبٌ لدروبٍ جميعُها لا تؤدّي
من جراحِ الزمانِ نحنُ أتينا بوجوهٍ شدّتْ على غيرِ ودٍّ
أدلجَ الباحثونَ عن درَّةِ الفجـ ـرِ وبتنا نرى الدجى دونَ مدِّ
بأسنا بيننا شديدٌ ولكنْ نتهاوى إذا سما كلُّ بندِ
أنكرتْ وجهَنا الحياةُ فعُدنا مسرجينَ الخطا لسالفِ عهدِ
حكمةُ العصرِ، أعينٌ في المنايا موغلاتٌ وراءَ نبضِ التصديِ»[4]

---

(١) نقلاً كتاب سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر، ص ٢٤٩.

(٢) نقلاً من المرجع نفسه، ص ٢٤٩.

(٣) نقلاً من المرجع نفسه، ص ١٤٢.

(٤) نقلاً من كتاب سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر، ص ١٤٢.

ثم لا يكتفي العتيبي بشخصية المعري كي تكون شاهداً على ما يحدث؛ بل يستحضر عدداً لا بأس به من الشخصيات العربية القديمة، ويراكمها العتيبي في قصيدته هذه على نحو لافت، كما في قوله:

«مذ رأينا الحلاجَ في سوقِ يافا بائعاً للوجوه من كلِّ عهدِ
بجميعِ الأحوالِ إن شئتَ عندي وجهَ شيخٍ تريدُ ؟ أم وجهَ قردِ ؟
ومضى (عروةُ) يبيعُ الصعاليـ ـكَ ليرضي بها هوًى كلِّ وغدِ
و(أبو ذرٍ) يا إمامُ رأوهُ يومَ حربِ الثغورِ سمسارَ نقدِ
مذ رأينا (لبيدَ) و (المتنبي) يعرضانِ الأزياءَ في قصرِ عبدِ
مذ رأينا (المجنونَ) يرهنُ ليلى فديةً كي يعودَ يوماً لنجدِ
أنتَ في السوقِ قد رأيتُكَ تمشي عارضاً في الخفاءِ أسمالَ مجدِ
لا تسلْ يا إمام عن سرِّ هذا فاعتلالُ الزمان يا شيخُ يُعدي
كلُّ شيءٍ يا شيخنا باتَ يُجدي ما عدا العومِ في بحارِ التحدي»[1]

يستحضر الشاعر ـ في هذا المقطع بالإضافة إلى شخصية المعري ـ عددا متراكماً من الشخصيات الشعرية التي تركت بصمات واضحة في مسيرة شعرنا العربي القديم، مبيناً فساد العصر الذي نحن فيه، وفساد العصر الذي عاش فيه هؤلاء الشعراء؛ واللافت أن العتيبي قد انزاح بالشخصية التراثية الشعرية المستحضرة (شخصية المعري) من طابعها التقديسي والتهويمي الكبير إلى طابع آخر منزاح تماماً عن الأول هو: «طابع السخرية والتهكم من الشخصية الشعرية المستحضرة»، وكأنه ـ بذلك ـ يحملهم مسؤولية فساد الواقعين القديم والحديث؛ لأنهم ـ من وجهة نظره ـ لم يؤدوا الأمانة الشعرية المنوطة بهم في تبصير الناس بالواقع، وإصلاحه من مفاسده، بل يجعلهم مصدر الفساد والانحلال؛ إذ يسند إليهم أدوار وصفات سلبية غير منوطة بهم أصلاً؛ حين يجعلهم سماسرة ولاعبي قمار وعارضي أزياء، وماجنين، ولصوصاً، وجبناء ومرابين؛ مؤكداً فسادهم وفساد مجتمعهم أيضاً... وهكذا استطاع العتيبي ـ بمهارة فنية ـ أن يحور في مسار الشخصيات الشعرية المستحضرة، والعبث بحركتها وبأدوارها، إذ يحملها دلالات جديدة، لتعرية الواقع وكشف سلبياته من جهة، وإدهاش المتلقي بالأدوار الجديدة المنوطة بالشخصيات المستحضرة من جهة ثانية. ومن هنا

(١) نقلاً من المرجع نفسه، ص ١٤٢.

نلحظ أن بعض الشعراء تقليديون في استحضارهم للشخصيات التاريخية ومنها شخصية المعري، إذ وفق بعضهم في استحضار أبعاد هذه الشخصية عندما استنطقوها من الداخل، وذلك حينما انزاحوا بها من مسارها التقليدي المهيأ لها سلفاً إلى مسار رؤيوي حدثاوي يواكب الواقع الحالي بعين ناقدة، تستظهر ما وراء الحدث، وترتقي بشخصية المعري إلى دائرة الحدث الوجودي والفكري والسياسي المعاصر.

ومما لا شك فيه أن استحضار شخصية المعري بوصفها محوراً لقصيدة كاملة قد يكون له بعد سلبي أكثر منه بعداً إيجابياً في حال سكونية هذه الشخصية المستحضرة وعدم تفاعلها مع بؤرة الحدث المستقطبة من أجله، وذلك عندما تبقى شخصية المعري المستحضرة مجرد لصوقات اسمية فقط من دون تمثل أو تفاعل أو اندماج حقيقي لهذه الشخصية في جو القصيدة؛ حيث تبقى ــ في معظم الأحيان ــ هامشية لا تمتلك حضورها الدلالي المحوري الفاعل لشحن القصيدة بالتوتر والإيحاء، على نحو ما تبدى لنا في قصيدة «أبو العلاء المعري» للشاعر اللبناني إلياس لحود؛ فاللحود ــ في هذه القصيدة ــ لم يكن استحضاره لهذه الشخصية فاعلاً؛ إذ كان استحضاره فقط للاسم من دون تغلغل نفسي أو فني في الرؤية النصية والفكرية للشخصية المعرية المستحضرة؛ أو التفاعل معها على وجه من الوجوه، على نحو ما تبدى لنا في قوله :

«نمشي / بيديهِ يرى... / بيدي أرى...
مالا يبصرُهُ فيك السجان أو السلطان أو الرحمانْ...
أو الشيطانُ الأعظم / صرتَ معرّيَّ المسحوبَ
أرى الخيَّالةَ في دانتي / ضعتْ
بين دمي وعمائِي / بين فمِي وفنائِي
(كما قالَ الحلاجُ) رجعتْ مثل الجدريّ المطعون
صرختْ :
أ أنا في حلم من كنْ ؟
أم ليل عروس من جنّ ؟؟
يا سعدي...»[1].

---

(١) لحود، إلياس، ٢٠٠٣ ــ سيناريو الأرجوان، دار كتابات معاصرة، ط ١، بيروت، ص ٦٣.

لقد حاول اللحود ـ في نصه الشعري السابق ـ أن يدهشنا في التركيب الانزياحي المتشظي لإيقاع الصور، واللعب بقدسيتها فيما يخص شخصية المعري، وكأنه يريد إظهار ثورة المعري الوجودية من خلال ثورة تراكيبه وتشظيها ودهشتها وجرأتها على تعدي المألوف والمقدس، لكن على الرغم من ذلك كله كانت شخصية المعري غائبة عن النص غير فاعلة فيه بنيوياً ورؤيوياً، بسبب الإدخال المفاجئ لشخصيتي دانتي والحلاج دون إسناد الأدوار المنوطة بهما؛ مما جعل الرؤية مشوهة أو متشظية تنم عن تهدج وهذيان أكثر مما تنم عن بلورة محكمة أو إتقان؛ وهذا العبث الحداثي أحياناً رغم الصور الانزياحية النفسية المثيرة التي يولدها في النص يقتل الشعرية في كثير من الأحيان، ويجعلها مصدر نفور بدلاً من أن تكون مصدر إثارة وجذب وإقبال.

ثالثاً ـ شخصية المعريّ بوصفها شخصيّة إنسانية شاملة :

إن هذا البعد الإنساني الاستحضاري لشخصية المعري يعد من أكثر الأنواع إثارة أو فنية في توظيف شخصية المعري المستحضرة؛ إذ يسند إليها الشاعر أدواراً وملامح إنسانية رقيقة، تشكل فواصل مهمة في كشف البعد الإنساني الفلسفي لهذه الشخصية، وما تنطوي عليه من رؤى إنسانية في الواقع والوجود.

وفي إطار هذا النمط تكون الشخصية المعرية المستحضرة محوراً لقصيدة كاملة، يحاول الشاعر فيها رصد ملامح هذه الشخصية؛ وبلورتها؛ ورسم معالمها ودقائقها بدقة متناهية؛ وكأنه يرصد المعري بعدسة مونتاجية قريبة ترصد حركاته وصفاته ووقع خطاه؛ إذ يحاوره بدعابته تارة، وينطق باسمه أو بلسان حاله تارة أخرى، كاشفاً الواقع وما فيه من تناقضات أو سلبيات؛ بمعنى أدق: إن الشاعر في هذا النمط يحرك شخصية المعري وينقذه من السكونية والجمود الذي ران على قصائدنا الحديثة والمعاصرة ردحاً طويلاً من الزمن؛ بمحاورته، ومداعبته بصفاته الخلقية والخلقية ومواقفه الهزلية، من الواقع والمرأة، تارة أخرى، وقد يجعله قناعاً يبث من خلاله الكثير من هموم هذا العصر ومعاناته الظلم والانحلال.

وتعد قصيدة: «إيه حكيم الدهر» لبدوي لجبل، الأنموذج الأمثل لاستحضار شخصية المعري ببعديها الإنساني والفلسفي، إذ يقول فيها:

«حلـيَ النـديُّ كرامـةٌ للـراحِ ... عجَبـاً أتـسكرنا وأنـتَ الـصاحِي

لكَ فـي الـسرائرِ بدعـةٌ مرموقـةٌ ... أنـسُ المقـيمِ وجفـوةُ النـزّاحِ

الـدهرُ ملـكُ العبقريـةِ وحـدَها ... لا ملـكُ جبَّـار ولا سـفاحِ

والكـونُ فـي أسـرارهِ وكنـوزِهِ ... للفكـرِ لا لـلوغىَ ولا لـلسلاحِ

لا تصلحُ الدنيا ويصلحُ أمرُها ... إلا بفكرٍ كالشعاعِ صراحِ
مرحٌ على كيدِ الحياةِ وأهلِها ... يلقى شدائدَها بأزهرَ ضاحِ
خيرُ العقائدِ في هواي عقيدةٌ ... شماءُ ذاتُ توثّبٍ وجماحِ

***

أعمى تلفتتِ العصورُ فما رأتْ ... عندَ الشموسِ كنورهِ اللمّاحِ
نفذتْ بصيرتُهُ لأسرارِ الدجى ... فتبرّجتْ منها بألفِ صباحِ
من راحَ يحملُ في جوانحِه الضحَى ... هانت عليهِ أشعةُ المصباحِ»[(١)]

إن المتأمل ــ في هذه الأبيات ــ يلحظ أن البدوي يبدأ باستحضار ــ شخصية المعري ــ بداية مدحية تقليدية شأنه في ذلك شأن غيره من شعرائنا الكلاسيكيين الجديدة، لكن سرعان ما ينتقل إلى رصد صفاته الخلقية، وإثبات أن الخلود لذوي العقول لا لذوي الحروب أو السلاح، والمعري ــ هو الأنموذج الأمثل ــ لمثل هذه الشخصية العقلية العظيمة التي أشعت في سماء العقل والفكر؛ ثم ينتقل بعد هذا الأسلوب التقليدي المدحي المباشر ليستبطن صفاته الإنسانية، وكأنه يخاطبها وجهاً لوجه ملتفتاً من ضمير الخطاب إلى ضمير الغيبة، ومن الغيبة إلى الخطاب المباشر وهكذا، على نحو ما تبدى لنا في قوله:

«أمصورَ الدنيا جحيماً فائراً ... يرمي العصورَ بجمرهِ اللفّاحِ
هوِّن عليكَ ففي النفوسِ بقيةٌ ... من رحمةٍ ومروءةٍ وسماحِ
خلفَ الهجيرِ وعُنفِهِ ولهيبِهِ ... ما شئتَ من ظلٍّ وطيبِ نفاحِ
ضجّتْ ملائكةُ السماءِ بساخرٍ ... مرِّ الدعابةِ شاتمٍ مدّاحِ
السخرُ فيهِ إذا أخذتَ بكفرِهِ ... كالسخرِ حينَ تراهُ في النّصاحِ
عرّى السرائرَ والنفوسَ ممزّقاً ... عنهنَّ كلَّ غلالةٍ ووشاحِ
وجلا المصونَ من الضمائرِ فانتهى ... همسُ النفوسِ لضجةٍ وصياحِ»[(٢)]

إن البدوي ــ في هذه الدفقة الشعرية ــ يحرك شخصية المعري، معتمداً تقنية الالتفات، والانتقال بين الضمائر؛ من ضمير الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى الخطاب؛ مولداً نوعاً من الإثارة الحركية بين الضمائر على الصعيد التقني الفني؛ ففي الأبيات الثلاثة الأولى مثلاً

(١) الجبل، بدوي، ١٩٧٨ ــ الديوان، دار العودة، بيروت، ط١، ص ٣٠٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣١١ــ ٣١٢.

يستخدم الشاعر ضمير الخطاب المباشر [أنت]، كما في قوله: [أمصور الدنيا جحيماً فائراً.. / هون عليك.. ما شئت من ظل وطيب نفاح]، ثم التفت الشاعر بعد ذلك إلى ضمير الغيبة [هو] و [هي] في الأبيات الأربعة الأخيرة، كما يلي [ضجت ملائكة السماء بساخر مر الدعابة ــ السخر فيه ــ عرى السرائر ــ وجلا المصون ــ فانتهى همس النفوس]، وقد يناوب الشاعر بين الضميرين في البيت الواحد، ملتفتاً من ضمير إلى آخر، كما في البيت الأول، إذ التفت الشاعر فيه من ضمير الخطاب المباشر [أمصور الدنيا جحيماً فائراً] مستخدماً الهمزة في نداء الحاضر المباشر القريب، إلى ضمير الغيبة «هو» الذي يتبدى في قوله: [يرمي العصور بجمرهِ اللفاحِ]، على هذا النحو أسهمت تقنية الالتفات بين الضمائر في تحريك الشخصية المعرية المستحضرة؛ وبث الحيوية والحركة والحياة فيها من جديد؛ فلم تعد شخصية المعري المستحضرة مجرد صورة سكونية أو تمثال يبجله الشعراء ويغرقونه مدائح وتهويمات كيفما يشاؤون ومتى يشاؤون؛ فيقتلون شخصية المعري في نصوصهم قبل الاستحضار وبعد الاستحضار؛ لأن شخصية المعري ــ حينئذ ــ تبقى دخيلة على نصوصهم مفروضة عليها من الخارج؛ رغم استحضارها المدحي التهويمي الكبير الذي نجده عند معظم شعرائنا المعاصرين؛ وقد كان البدوي على درجة كبيرة من الوعي والإدراك بأهمية الالتفات بين الضمائر لتحريك الشخصية المعرية المستحضرة، ومحاورتها وجهاً لوجه، وكأنها حية تنطق بلسانه يحاورها وتحاوره؛ وهذا ما نلحظه ــ أيضاً ــ في مقطع آخر من القصيدة؛ حين يخاطبه وجهاً لوجه، ويعاتبه، ويداعبه مداعبة لطيفة، من خلال موقفه المأزوم الذي اتخذه من المرأة قائلاً:

«إيهِ رهينَ المحبسين ألم يئنْ إطلاقُ مأسورٍ وفكُّ سراحِ
ظفِرتْ برحمتِك الحياةُ وصنتَها عن كلِّ ناعسةِ الجفونِ رداحِ
أتضيقُ بالأنثى وحبُّكَ لم يضقْ بالوحشِ بينَ سباسبٍ وبطاحِ
يا ظالمَ التفاحِ في وجناتِها لو ذقتَ بعضَ شمائلِ التفاحِ
هي صورةٌ لله جلَّ جلالُهُ عزَّت نظائرُها على الألواحِ»[1]

هنا، يحاول البدوي أن يمزج صوته بصوت المعري، وكأنه يستحضره، ويداعبه مداعبة ظريفة، ناقداً بأسلوب إيحائي جمالي بليغ موقف المعري السلبي من المرأة، قائلاً:

«يا ظالمَ التفاح في وجناتها لو ذقتَ بعضَ شمائلِ التفاحِ»

(١) الجبل، بدوي، ١٩٧٨ ــ الديوان، دار العودة، بيروت، ص ٣١٢ ــ ٣١٣.

وهذا التشبيه التجسيدي المباشر لخدود الفتاة؛ يوحي بقدرة البدوي على الاستحضار الفني المثير لشخصية المعري من خلال الموقف الذي اتخذه من المرأة..

ثم ينتقل بعد ذلك للحديث عن واقع أمتنا العربية من خلال ارتداء قناع هذه الشخصية معتبراً شخصية المعري العلم الفكري الأبرز من أعلام فخر العروبة وعزتها على مر التاريخ، قائلاً :

«الوحدةُ الكبرى تهلّلَ فجرُها ... بظلالِ أبلجَ ذائدٍ نفّاحِ
هذي العروبةُ في حماكَ مدلّةٌ ... ريعَ العدوُّ بها وضاقَ اللاحِي
الأزرقُ الرجراجُ حنَّ لرملةٍ ... في الدجلتينِ نديةٍ مسماحِ
وأرى الكنانةَ إن تماجدْ ماجدتْ ... بالعاصِ لا بمنًى ولا بفتاحِ»[1]

ويختم البدوي هذه القصيدة المعرية بأسلوب مدحي مباشر، تغلب عليه العاطفة والرنين الصوتي المباشر، محاولاً الارتقاء بالقصيدة إلى ذروتها العاطفية والشعرية من خلال بعض الصور المثيرة التي فجرها في بيتي الختام:

«سمعاً حكيمَ الدهرِ فهي قصيدةٌ ... وأبيكَ بدعُ مغرّدٍ صداحِ
عصماءُ إن شهدَ النديُّ خطيبَها ... تركتْ فصاحَ القومِ غيرَ فصاحِ
بدهتْ شواردُها العِدى بكتيبةٍ ... خضراءَ تلمعُ بالحديدِ رداحِ
هل في ثراكَ على المعرّةِ موضعٌ ... بينَ العيونِ لدمعي السحّاحِ
فاعذرْ إذا لم أوفِ مجدَكَ حقّهُ ... لججُ الخضمِّ طغت على السباحِ»[2]

ومن الشعراء الذين وفّقوا في استحضار شخصية المعري بأبعادها الإنسانية والاجتماعية والسياسية والنفسية الشاعر العراقي محمد مهدي الجواهري في قصيدته الموسومة بـ«أبو العلاء المعري»؛ إذ استطاع الجواهري أن يرصد أبعاد هذه الشخصية المعرية على الرغم من طابعها الاستهلالي المدحي المباشر الذي استطرد فيه، قائلاً:

«قف بالمعرةِ وامسحْ وجهَها التربا ... واستوحِ من طوّقَ الدنيا بما وهبَا
واستوحِ مَن طيّبَ الدنيا بحكمتِه ... ومَن على جُرحِها من روحِه سكبَا
وسائلِ الحفرةَ الموموقَ جانبُها ... هل تبتغي مطمعاً أو ترتجي طلبَا
فكلُّ نجمٍ تمنّى في قرارتِه ... لو أنهُ بشعاعٍ منكَ قد جذبَا

(١) الجبل، بدوي، ١٩٧٨ ـ الديوان، دار العودة، بيروت، ص ٣١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

أبا العلاءِ، وحتى اليومِ ما برحتْ ... صناجةُ الشعرِ تهدي المترفَ الطربَا
يستنزلُ الفكرَ من عليا منازلهِ ... رأسٌ ليمسحَ من ذي نعمةٍ ذنبَا
وأن للعبقريِّ الفذِّ واحدةً ... إما الخلودَ وإما المالَ والنشبَا
من قبلِ ألفٍ لو أنا نبتغي عظةً ... وعظتنا أن نصونَ العلمَ والأدبَا»[1]

ثم يقوم الجواهري برصد الواقع الاجتماعي والبيئي الذي عاش في كنفه المعري بدقة متناهية، وكأنه يصوره عن كثب بعدسة الكاميرا التي ترصد دقائق الأشياء والأحداث والرؤى والمشاهد واللقطات في واقعها الملموس والمحسوس، كما في قوله :

«على الحصيرِ.. وكوزُ الماءِ يرفدُه ... وذهنُه.. ورفوفٌ تحملُ الكتبَا
أقامَ بالضجةِ الدنيا وأقعدَها ... شيخٌ أطلَّ عليها مشفقاً حدبَا
بكى لأوجاعِ ماضيها وحاضرِها ... وشامَ مستقبلاً منها ومرتقبَا
وللكآبةِ ألوانٌ، وأفجعُها ... أن تبصرَ الفيلسوفَ الحرَّ مكتئبَا»[2]

ويقوم الجواهري أيضاً باستحضار البعد الفكري والنفسي لشخصية المعري من خلال مقولته بإمامة العقل، ونقد الطبائع والنفوس والأهواء البشرية، والتأكيد على أولية الفكر، الذي هو ــ في نظره ــ السبيل الوحيد لتطور الإنسان والرقي به في كل زمان ومكان؛ إذ يقول:

«تناولَ الرثَّ من طبعٍ ومصطلحٍ ... بالنقدِ لا يتأبَّى أيةَ شجبَا
وألهمَ الناسَ كي يرضوا مغبَّتَهم ... أن يوسعوا العقلَ ميداناً ومضطربَا
وأن يمدوا به في كلِّ مطَّرحٍ ... وإن سقوا من جناهُ الويلَ والحربَا
لثورةِ الفكرِ تاريخٌ يحدثُنا ... بأنَّ ألفَ مسيحٍ دونَها صلبَا
إن الذي ألهبَ الأفلاكَ مقولُهُ ... والدهر.. لا رغباً يرجو ولا رهبَا»[3]

ثم يقوم الشاعر باستحضار البعد الإنساني لشخصية المعري، الرؤوفة، الرحيمة التي تنظر بعين المحبة و العطف والرحمة ليس فقط على الإنسان، وإنما على المخلوقات جميعها؛ وهو ــ بذلك ــ يشير دون قصد مسبق إلى رسالة «الصاهل والشاحج» للمعري التي سطر جميع شخصياتها على ألسنة الحيوانات، للترميز تارة، وإثارة البعد الإنساني لصدى ذاته الرؤوفة الرحيمة التي تنظر إلى الحيوان نظرة إنسانية سامية تارة أخرى، كما في قوله:

---

(١) الجواهري، محمد مهدي، ١٩٧٩ ــ الديوان، تح: د. عدنان درويش، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص ٢٥١ ــ ٢٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

«لم ينسَ أن تـشملَ الأنعـامَ رحمتُـه ... ولا الطيـورَ.. ولا أفراخَهـا الزغبَـا
حنا علـى كـلِّ مغـصوبٍ فـضمَّدَهُ ... وشجَّ من كانَ، أيا كانَ، مغتـصبا»[1]

إن هذه النظرة الإنسانية لشخصيةِ المعري، تنم عن استحضار دينامي فعال في توظيـف البعد الإنساني لهذه الشخصية؛ نظراً إلى ما تكتنفه شخصية المعري الحقيقية من بعد إنساني شامل، وإحساس عاطفي عميق بالموجودات والكائنات المحيطة به.

ثم ينتقل الجواهري إلى التوصيف الخارجي الدقيق للبنية الهيكليـة الـشكلية البانوراميـة لشخصية المعري، مستحضراً كذلك تشبيهه الفني المثير في أدبنا العربي ألا وهو تشبيه الليل بزنجية سوداء حالكة السواد، كما في قوله:

«رأسٌ من العصبِ السامي على قفصٍ ... من العظـامِ إلـى مهزولـةٍ عُـصبَا
وقـال للعاطفـاتِ العاصـفاتِ بـهِ ... الآن فالتمـسي مـن حكمـهِ هربَـا
الآن قـولي إذا استوحـشتِ خافقـهُ ... هـذا البـصيرُ يرينـا آيـةً عجبَـا
هذا البـصير يرينـا بـينَ منـدرسٍ ... رثِّ المعالمِ، هـذا المرتـعَ الخـصبَا
زنجيةُ الليـلِ تـروي كيـف قلّـدها ... في عرسِها غررُ الأشعارِ.. لا الـشهبَا
لعلّ بين العمـى فـي ليـلِ غربتـهِ ... وبـين فحمتِهـا مـن أُلفـةٍ نـسبَا
وسـاهرُ البـرقِ والـسمارُ يـوقظهم ... بالجزعِ يخفقُ من ذكـراه مـضطربَا
والفجرُ لو لم يلـذْ بالـصبحِ يـشربُه ... من المطايـا ظمـاءَ شـرَّعاً شـربَا
والـصبحُ مـا زالَ مـصفراً لمقرنـه ... في الحسنِ بالليلِ يزجِي نحوهُ العتبَـا»[2]

يستند الجواهري ــ على تقنية التناص الفنية في شعرنة الرؤيا ــ لديه ــ عبر تمثـل أو اقتناص رؤية المعري من جهة، والتناص مع بعض صوره الشعرية التـي تمثـل علامـات أيقونية أو ثيمات رؤيوية من جهة ثانية؛ والتناص ــ في مفهومه الأسلوبي العام هو على ــ حد تعبير الناقدة اللسانية جوليا كريستيفا ــ «أحد مميزات النص الأساسية، والتي تحيل على نصوص أخرى سابقة عليها أو معاصرة لها»[3]. ومن هذا التعريف نستنتج أن التناص «قـد يكون التضمين المتطور بصورة سافرة، أو بالتلميح والإشـارة، أو بالاسـتيعاب والتمثيـل لخصائص نص أدبي سابق في نص أدبي لا حق، وعلى ذلك فإن ثمة علاقة دلالية تسمى ــ

(١) الجواهري، محمد مهدي، ١٩٧٩ ــ الديوان، تح: د. عدنان درويش، ص ٢٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٦ــ٢٥٨.

(٣) علوش، سعيد، ١٩٨٥ ــ معجم المصطلحات الأسلوبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ص ٢١٥.

أحياناً ــ علاقة حوارية بين التعبير الأصلي، وبين التعبير الوافد، وذلك، ضمن دائرة التواصل اللفظي»[1].

وللتناص أهميته وقيمته الفنية المثلى في شحن النصوص بمزيد من التكثيف والإيحاء، لأنه ينفتح على نصوص قديمة أو معاصرة يضاعف من رؤيتها، ويزيد من درجة دلالاتها وإيحاءاتها، «إذ يلبي حاجة الشاعر إلى إنجاز عمل فني تصدق عليه كلمة الإبداع بما تعنيه من تجاوز لدائرة التقليد، إذ يقوم بدور مؤثر في وصول حالة التوهج الشعري إلى ذروتها، فالشاعر يلجأ إلى التضمين الشعوري أو غير الشعوري لتذكير المتلقي بآثار أدبية ماضية، ولإدارة حوار معها على سبيل التضاد أو التوازي»[2] في الرؤية مما يؤدي إلى انفتاح النص على دلالات وإيحاءات جديدة لا حصر لها.

وبالرجوع إلى المقطع السابق من قصيدة الجواهري نلحظ أن الشاعر استحضر شخصية المعري من خلال التناص مع صوره الشعرية وتمثل رؤيتها؛ فقول الجواهري في هذا البيت: «زنجيَّة الليل تروي كيف قلّدها في عرسها غُرَرَ الأشعارِ... لا الشهبا» يتناص مع قول المعري: «ليلتي هذه عروسٌ من الزنـ ـج عليها قلائدُ من جمان»؛ من خلال تمثل الثيمة الرؤيوية المشتركة بين القولين [بتشبيه الليل بزنجية أو عروس من الزنج] بجامع [التقليد] و [المشابهة] بين القولين؛ وكذلك قول الجواهري في هذا البيت:

[وساهرُ البرقِ، والسمَّارُ يوقظهم بالجزعِ يخفقُ من ذكراهُ مضطربا]

يتناص مع مطلع قصيدته الرائية المشهورة أيضاً:

[يا ساهرَ البرق أيقظ راقدَ السمرِ لعلّ بالجذعِ أعواناً على السهرِ]

من خلال تمثل الثيمة الرؤيوية المشتركة بين القولين [ساهر البرق / راقد السمر/ والجذع] بجامع المشابهة بالقرائن الثيمية بين القولين؛ وكذلك قول الجواهري في هذا البيت:

[والفجرُ لو لم يلذْ بالصبح يشربُه من المطايا ظماءً شرَّعاً شربا]

إشارة إلى بيت المعري الشهير وهو أجمل وأرق ما سمع في وصف تبلج الصباح:

[يكادُ الفجرُ تشربه المطايا وتملأُ منه أوعيةَ شنانِ]

من خلال تمثل الثيمة الرؤيوية المشتركة بين القولين [وهو شرب المطايا للفجر] بجامع المشابهة أو المماثلة بين القرائن الثيمية بين القولين؛ وكذلك قول الجواهري في هذا البيت:

«والصبحُ ما زالَ مصفراً لمقرنهِ في الحسنِ بالليلِ يزجي نحوهُ العتبا]»

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٨.

(٢) فتح الباب، حسن، ١٩٩٧ ــ سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر، ص ٢٤٠..

يتناص من خلال الإشارة إلى بيت المعري :

ربَّ ليلٍ كأنهُ «الصبحُ» في الحسـ ـسنِ وإنْ كانَ أسودَ الطيلسانِ]

من خلال تمثل الثيمة الرؤيوية المشتركة بين القولين [تشبيه الليل في الحسن بالصباح] بجامع المشابهة أو المماثلة بالرؤية والقرينة الثيمية المشتركة بين القولين، وهكذا يفعل الجواهري شخصية المعري في نصه من خلال تمثل رؤيته وشعرنتها؛ وهذا ما اتضح لنا من خلال تناص صوره واستحضارها لتطغى على صور الجواهري ورؤيتها بالكامل، بمعنى أدق: إن استحضار الجواهري لشخصية المعري في هذه القصيدة ـ كان فاعلاً على المستويات التعبيرية والأسلوبية والفنية والتشكيلية كافة، إذ استطاع الجواهري أن يحرك شخصية المعري ليس بالتبجيل والتهويم واللواصق الاسمية وإنما بتفعيل قولها وصورها، ورؤيتها بالكامل؛ وهذا ما عجز عنه الآخرون من شعرائنا في العصر الراهن.

ومن الشعراء الذين استحضروا شخصية المعري ببعدها الإنساني المتكامل وشفافيتها الروحية الشاعر الكبير عمر أبو ريشة في قصيدته:«الفيلسوف»، إذ يقول فيها:

«أيَّ قلبٍ حملتَهُ بينَ جنبيـ ـكَ ووالاكَ طيِّعاً أسوانَا
طالعتْهُ الحياةُ مشبوبةَ الأنـ ـفاسِ تذكي دماءهُ أشجانَا
كنتَ في حبكَ المجرَّدِ لا تحـ ـبس عن كلِّ معتفٍ إحسانَا
كنتَ تدري أنَّ الهناءةَ طيرٌ لاحَ في دوحةِ الحياةِ وبانَا
هذهِ الدارُ كم سئمتَ بها العيـ ـشَ وكمْ ذقتَ مُرَّها ألوانَا
وتعالتْ صيحاتُكِ الحمرُ تهتديـ ـلو أصابتْ أصداؤها آذانَا
قد تجفُّ الحياةُ إلا وريداً ويضيقُ الوجودُ إلا مكانَا
أ أناجيكَ يا نجيَّ الدراري وأغنِّيكَ أغنياتي الحسانَا
إن آفاقكَ البعيدةَ لا تطـ ـلقُ للخاطرِ الحبيسِ عنانَا
حسبكُ المجدُ أنْ ترى كلَّ يومٍ لأغانيكَ عندهُ مهرجانَا»[1]

لقد استحضر أبو ريشة شخصية المعري ببعدها الروحاني الإنساني النبيل؛ من حيث إحساسه الإنساني بالموجودات والكائنات المحيطة به، والتفاعل معها إحساساً ونبضاً وشعوراً حبياً غاية في الحنو والعطف، مشيراً إلى هذا البعد بصور تفيض رقة وجمالاً وإحساساً

(١) أبو ريشة، عمر، ١٩٤٥ ــ قصيدة الفيلسوف، المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، ص ١٧٥ ــ ١٧٨.

وشعوراً؛ ولم يكتف بذلك بل وظف شخصية المعري ببعدها الاجتماعي أيضاً من خلال واقعها الظالم الذي أجحفها مكانتها العلمية والأدبية الرفيعة؛ إذ يقول:

«كيف تفترُّ عن رضىً ولياليـــ ـــكَ أقامتْ عليكَ حرباً عوانَا

وعجافُ الرجالِ أرفعُ قدراً منكَ في غيِّهم وأنبهُ شانَا ؟

طالما كنتَ مبصراً في دياجيـ ـكَ وكانوا في نورِهم عُميانَا»[1]

إن هذا التصوير الواقعي الدقيق لشخصية المعري ببعديها الاجتماعي والإنساني ينم عن تفاعل الرؤية الشعرية عند أبي ريشة مع (بروتكول) أو ملامح الشخصية المعرية المستحضرة في إطارها الوجودي المتخيل؛ بكل ما تحمله هذه الشخصية من أبعاد ودلالات إنسانية مفعمة بالرقة والإثارة والحساسية الشعرية.

وكما وفق أبو ريشة في استحضار البعد الإنساني لشخصية المعري وفق الشاعر شفيق جبري في تجسيد هذا البعد بعمق وشمولية في قصيدته الموسومة بـ «ذكرى أبي العلاء» على نحو ما تبدى لنا في قوله:

« يا ضريحاً على المعرَّة ما استو حشَ مِنه في ليلةٍ جيرانُهْ

عافَ ربُّ الضريح كلَّ نعيم في حواشيهِ ذلُّهُ وهوانُهْ

لم يفجع أمّاً بما ترضعُ الأمُّ غذّت رضيعَها ألبانُهْ

يمرحُ الطيرُ في ذراهُ أميناً ملءُ عينيهِ في الفضاءِ أمانُهْ

حسبهُ الماءُ والقفارُ من الخبـ ـزِ فهذا نعيمُه وليانُهْ

ما رفيفُ القصورِ، ما ترفُ السلـ ـطانِ، ما تاجُهُ وما صولجانُهْ

ربَّ كوخٍ أشهى إليهِ من القصـ ـرِ وإن ماجَ أنسهُ وقيانُهْ

عيشةُ فكرٍ لا حياةُ جمادٍ ماتَ إحساسُه وطاحَ كيانُهْ

عيشةُ الحسِّ والعواطفِ والفنِّ ففيها صراعُه وطعانُهْ

هكذا المرءُ فكرةٌ وشعورٌ لا جمادُ العرا ولا حيوانُهْ»[2]

لقد استحضر الشاعر ـ في النص السابق ـ الواقع المرئي لشخصية المعري ببعديها الإنساني والاجتماعي؛ إذ استطاع الشاعر أن يوظفها في إطارها الواقعي الإنساني والبيئي الذي عرفناه عنها، من حيث زهده في الدنيا، ورأفته بالكائنات المحيطة به جميعها، (كالرفق

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٢) جبري، شفيق، ١٩٤٥ ـ قصيدة ذكرى أبي العلاء، المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، ص ٣٠٢.



بالطيور والحيوان)، ومساعدة الآخرين، وزهده في حياة الترف التي تجمد الحس والعواطف والشعور، وتحجب الإنسان عن إنسانيته وإحساسه بمعاناة الآخرين؛ وكأن الشاعر يرسم شخصية المعري بريشة دقيقة، تجسد هذه الشخصية بإتقان؛ وهي أشبه ما تكون بعدسة الكاميرا التي ترصد الأحداث والوقائع والأشكال والأحجام بدقة متناهية؛ ويستطيع الناظر ـــ في أبياته السابقة ــ أن يلحظ معنا النبض الإنساني والإحساس الروحي العميق الذي تفيض به هذه الأبيات من بدايتها إلى نهايتها؛ وصداها النفسي والشعوري النبيل، محاكياً ذات المعري الداخلية، وما تنطوي عليه من مشاعر إنسانية رقيقة. وهكذا وفق عدد لا بأس به من شعراء الكلاسيكية الكبار في استحضار البعد الإنساني والنفسي لشخصية المعري، وما تفيض به من دلالات، وما تختزنه من رؤى فلسفية وتطلعات ما ورائية في فلسفة الحياة والكون. وهذا ما عجز عنه شعراؤنا المعاصرون، إذ تراوح استحضارهم لشخصية المعري بين استحضار اللقب أو الاسم من جهة، والإغراق المدحي أو (الفرقعة المدحية) من جهة ثانية؛ ناهيك عن جهلهم الحقيقي بهذه الشخصية، حيث إنهم لم يتغوَّروا أبعادها الفكرية والنفسية والرؤيوية وما تختزنه من طاقات وإيحاءات، باستثناء بعض المحاولات الجادة التي حاولت تفعيل شخصية المعري المستحضرة بملامستها من الداخل، وكشف الديالكتيك المثير الذي تنطوي عليه هذه الشخصية الفذة في أدبنا العربي، باتخاذها قناعاً يبثون من خلاله ما يعانون من ضغوط وأزمات في واقعهم المأزوم المعاصر، كمحاولة الشاعر الكويتي عبد الله العتيبي، والعراقي عبد الوهاب البياتي.

رابعاً- شخصية المعري بوصفها مجموعة شخصيات (شخصية مؤسطرة / وشخصية درامية):

لقد بالغ شعراؤنا في العصر الحديث والمعاصر من استحضار شخصية المعري بأبعاد جديدة لم تكن تعرفها العصور السالفة من قبل؛ إذ حملوها أبعاداً أسطورية أو ملحمية درامية، أو حوارية ممسرحة، إذ أصبحت شخصية المعري المستحضرة ذات أدوار مكثفة داخل النص، فهي الشخصية الحكيمة المفكرة تارة، والشخصية العابثة الساخرة من الواقع تارة أخرى، والشخصية اللامبالية أو اليائسة تارة، والشخصية الماجنة أو المسكونة بالشك تارة أخرى؛ أي استطاع الشعراء أن يجعلوا شخصية المعري المستحضرة بؤرة صراعات وتوترات نفسية، لذلك نستطيع أن نلمس في بعض قصائدهم «لغة شعرية جديدة تركت وراءها النزعة الخطابية المباشرة والقص التاريخي المتجمد، وتركت وراءها المنهج التقليدي في بناء الصورة الفنية، واستطاعت بعد ذلك أن تبني لها وجوداً فنياً مميزاً مما يجعل هذه اللغة ذات روح جديدة في البث الشعري المتكئ على انفساح في الرؤية النصية، وإحاطة

واعية لمعطيات التاريخ أو التراث »[1].ويمكن أن نقسم الأبعاد التي اتخذتها شخصية المعري إلى بعدين هما:

أ- شخصية المعري بوصفها شخصية مؤسطرة :

لا شك في أن لتوظيف الأسطورة في الشعر قيمة فنية عظيمة في إكساب النص الشعري دلالات إضافية جديدة ما كان ليحملها لولا هذا الإدخال الموروثي الجديد إلى الشعر، إذ إن الأسطورة تعزز جو الصراع والتوتر في النص، وتدفعه ـ بشكل أو بآخر ـ إلى طرح بعض الرؤى والدلالات الجديدة المتوترة (المستفزة)، لهذا قال بعضهم: «إن الأسطورة توأم الشعر؛ فعودة الشعر إليها إنما هو حنين الشعر إلى تراب طفولته؛ والأسطورة إذ تحتضنها القصيدة فلكي تتحول في بنيتها طاقة خالقة للأداء الشعري؛ حيث يتمثل فيها التراث الشعبي والعقل الجمعي بصورة عضوية تؤطر موقف وقيم الإنسان تجاه الكون، وتجاه تساؤلاته المتعددة، والإنسان ـ بالمعنى العام امتداد في الزمن الذاهب والآتي مضافاً إليه ـ بالضرورة ـ حاضره أيضاً». وهذا يدعونا إلى تأكيد المبدأ الذي ذهب إليه الناقد نفسه في قوله: «إن اللغة في استعمالها اليومي المعتاد تفقد بالضرورة تأثيرها، وتشجب نضارتها؛ ومن هنا قد يكون استعمال الرمز الأسطوري والأسطورة الرامزة بمثابة منجاة للأداء اللغوي يستبصر فيه صاحبه بواسطة التشكيلات الرمزية إمكانات خلق لغة تتعدى وتتجاوز اللغة نفسها»[2].

وهنا نتساءل: هل استطاع شعراؤنا في العصر الحديث المعاصر أن يوظفوا شخصية المعري بنجاح بوصفها أسطورة أم لا ؟ وهل استطاعوا أن يضفوا على هذه الشخصية ملامح أو قدرات أسطورية خارقة / كأسطورة كوبيد أو أسطورة أوزيريس «إله النماء» أو غيرها من الأساطير أم لا؟! وما مدى تمثلهم لهذه الشخصية في بعدها الأسطوري الخارق ؟ وهل تقبلت نصوصهم هذا الاستحضار أم لا ؟

ما من شك في أن استحضار الشعراء في العصر الحديث والمعاصر لشخصية المعري بوصفها أسطورة قد كان ضحلاً أو عقيماً؛ إذ إننا من خلال استقرائنا لمجموعة من القصائد المناسباتية التي قيلت في المعري لم نعثر إلا على محاولة يتيمة حاولت أن توظف شخصية المعري المستحضرة في جو أسطوري ملحمي، وهي قصيدة «اعتذار وشكوى إلى أبي العلاء «لصالح رحال سيتم الحديث عنها لاحقاً»؛ أما الآن فقد آثرنا أن نشير إلى قضية بغاية

(١) عيد، رجاء، ١٩٨٥ ـ لغة الشعر، منشأة المعارف بالإسكندرية، ص ٢٩٤.

(٢) عيد، رجاء، ١٩٨٥ ـ لغة الشعر، ص ٢٩٥.

الأهمية فيما يخص توظيف الشعراء لشخصية المعري بوصفها عنصراً في أسطورة وهي التأكيد على أن أغلب شعرائنا في العصر الحديث والمعاصر قد أسطروا شخصية المعري مدحاً وتعظيماً وتهويماً إلى درجة حملوه قدرات عقلية خارقة فوق قدرات البشر، أو أسندوا إليه صفات تهويمية كثيرة لا يمكن أن تتوافر في بني البشر، أو أضفوا عليه صفات تهويمية مغرقة في الخيال والفانتازية الخيالية، ومن هؤلاء الشعراء الذين غالوا في مدح المعري إلى درجة الأسطرة، معروف الرصافي في قصيدته: «شاعر البشر» إذ يقول فيها:

«حيِّ هلْ يا أخا مضرْ	نذَّكر خيرَ مدَّكرْ
نذَّكر شاعرَ البشرْ	خيرَ من قالَ وافتكرْ
حيِّ هلْ أيها الملا	نحيي ذكرى أبي العلا
شاعرٌ شعرُه اجتلى	صوراً كلّها غررْ
فكرُه يملأُ الفضا	نفسُه صعبةُ الرضَا
دونَهُ كلّ من مضَى	دونّهُ كلّ من عَبرْ
هو بالفكرِ مذْ سَما	كانَ من نورهِ العمَى
طاولَ الأرضَ والسمَا	شارفَ الشمسَ والقمرْ
حَلّ في ذروةِ الأدبْ	آتياً منهُ بالعجبْ
لا تقلْ شاعرَ العربْ	إنّه شاعرُ البشرْ
جعلَ الشعرَ وحيَهُ	موقظاً فيهِ وعيهُ
ما ورى فيه وريَهُ	قبلهُ كلّ من شعرْ
حكّمَ العقلَ واجتهدْ	وتعالَى عن الفندْ
هو في القولِ ما اعتمدْ	غيرَ ما ذاقَ واختبرْ
شعرُه شفّ عن دها	ما لهُ فيهِ منتهى
ذو معانٍ هي النهى	وحروفٍ هيَ الدررْ



شـــاعرُ الأرضِ والـــــسما	هــو بـــالفكرِ مـــذ سَـــمَا
أبـــصرَ الحـــقّ بـــالعمى	لـــم يـــضرْهُ عمـــى البَـــصرْ
شـــعرُه شـــعرُ مـــتقِنِ	فيــــهِ شــــكٌ لمــــوقنِ
فيـــه كفـــرُ لمـــؤمنِ	فيـــه إيمـــانُ مَـــن كَفَـــرْ
نحـــنُ أســـرى ذواتِنـــا	خـــشيةَ مِـــن مَماتِنـــا
كـــمْ وكـــمْ فـــي حياتِنـــا	مبتـــدأً مالَـــهُ خَبَـــرْ»[1]

إن المتأمل ــ في هذه الأبيات ــ يدرك معنا أن الرصافي قد أسطر شخصية المعري مدحاً وتعظيماً، إذ جعله يطاول أعنان السماء؛ ويشارف بكلتا يديه الشمس والقمر، وكأنه إله معجز / يخترق الواقع والخيال؛ ولا يكتفي بذلك، بل جعله سيد شعراء بني البشر فكـراً و فلـسفة وألقاً، ووعياً، وتجاوزاً؛ إن هذه الهالات التقديسية للمعري قد أسطرته وحملته طاقات خيالية خارقة لا يمكن أن تناط بالقدرات البشرية التي ينطوي عليها بنو البشر؛ فالشعراء بدلاً من أن يفاعلوا شخصية المعري، ويجعلوها حية نابضة في قصائدهم تنطق بروح الواقع والمعاصرة، قيدوها وجمدوها وجعلوها مجرد تمثال للمدح والتبجيل والتعظيم لا نبض فيها ولا حـراك، لأنها مقولبة أصلاً للتصحر والجمود في قالب التهويل والتعظيم، مما جعل نـصوصهم فـي كثير من الأحيان قوالب مشعرنة جافة، تكتظ بالصور المكرورة التي تزيد شخصية المعـري المستحضرة جموداً أكثر مما تزيدها إثارة وحركية وإيحاء.

ومن الشعراء الذين أسطروا شخصية المعري وأسندوا إليها صفات خارقة إلى درجـة لا يتقبلها الطبع ولا الخيال الشاعر محمد البزم في قصيدته: «أبو العلاء» إذ يقول فيها:

«أجلْ هو يومُ الشعرِ تطغـى عباقرُه	وتمـــلأُ أســـماعَ الخلـــودِ منـــابرُهْ
مشى مهرجانُ الـدهرِ فيـه مبـاهراً	فخفّت لـــهُ الأفـــلاكُ نـــشوى تبـــاهرُهْ
وقامَ جـلالُ الحـقِّ يـسعى وأقبلـتْ	وفودُ النهى من كلِّ صـوبٍ تـسايرهْ
وودّت دهـاقينُ القـرونِ لـو أنهـا	ميامنُـــه فـــي جيـــشِهِ ومياســـرُهْ
أذابَ اختيـالَ الـدهرِ فـي كبريائِـهِ	فـــدانتْ لـــهُ أســـرارُهُ ومجـــاهرُهْ

(١) الرصافي، معروف، ١٩٤٥ ــ قصيدة شاعر البشر، المهرجان الألفي لأبي العلاء، مطبعة الشرقي بدمشق، ص ١٣٧ ــ ١٣٨.

***

هو الشاعرُ الأعلى فمَن ذا يكابرهْ … وقد طبَّقَ الدنيا فمَن ذا ينافرُهْ

وما ذا يقولُ اليومَ فيه مفوهٌ … وقد أثقلتْ ظهرَ الزمانِ مفاخرُهْ

ولو نشرتْ آيُ النوابغِ جملةً … لأربتْ عليها آيُهُ ومآثرُهْ

له يقظاتٌ توقظُ الوقدَ في الصفا … وتبعثُ ميْت الروضِ يهتزُّ ناضرُهْ

وجذوةُ طبعٍ تتركُ البحرَ مارجاً … ويبصرُ فيها الليلَ أينَ مخاطرُهْ

وطبعٌ علا السبعَ الطباقَ فأسلستْ … له رهبةً أو رغبةً لا تماكرُهْ

يطأطئ من تيهِ الكواكبِ وادعاً … فتعنو له طوعَ الهوى لا تعاسرُهْ»[1]

لقد بالغ الشاعر محمد البزم في أسطرة شخصية المعري في قصيدته المطولة التي وصل عدد أبياتها إلى أكثر من ستمئة بيت، محاولاً إكساب شخصية المعري صفات خارقة مغرقة في الغلو والاستغراق الوصفي الذي يصل حد الإعجاز؛ إذ جعل الأفلاك في عليائها تسجد للمعري، وتسبح بقدراته العقلية، وتطأطئ السموات السبع ساجدة في عليائها لطلعته البهية رغبة ورهبة؛ ولم يكتف ـ بذلك ـ بل وصل بالمعري إلى مرتبة الإله في بعث الأموات من القبور، إن هذه الأوصاف والقدرات الخارقة للمألوف، لا تقدر عليها إلا الآلهة في الأساطير القديمة، كإله الحب، وإله الخصب والنماء أدونيس؛ أو زيريس.. وعشتار... وغيرها من الآلهة في الأساطير الإغريقية القديمة.

ومن الشعراء الذين حاولوا استحضار شخصية المعري في جو ملحمي أسطوري الشاعر المعاصر صالح رحال في قصيدته: «اعتذار وشكوى إلى أبي العلاء»، لكنه لم يوفق في شحنها بالدلالات الأسطورية التي تتناسب والجو الأسطوري الملحمي الذي استقطبت الشخصية المعرية من أجله؛ بمعنى أدق: إن استحضار هذه الشخصية كان غريباً على النص غير فاعل في شحن القصيدة بالدلالات الفكرية والروحية والنفسية للشخصية المعرية المستحضرة؛ على نحو ما تبدى لنا في قوله:

«قصدتُ طقسكِ مسكوناً بمنْ صعدا … فشامخَ الشمِّ في أفيائهِ قعدا

قصدتُ طقسكِ متبوعاً (بعاقصةٍ)[2] … جنيَّةِ الخلدِ في أحشائها خلدا

وسرتُ يصحبُني شوقٌ وقافلةٌ … من موكبِ الشعرِ غنّت شعرَها فشدا

---

(١) البزم، محمد، ١٩٤٥ـ قصيدة أبو العلاء، المهرجان الألفي لأبي العلاء، ص ١٠٥.

(٢) عاقصة: إحدى بنات ملوك الجان.

ظمآن لا شفتَي (سافو)[1] ... ولا دنانُ بني صيدونَ[2] إن قصدا
شيخُ المعرةِ ربُّ الحرفِ ماردُهُ ... الخلدُ والشيخُ في مهدينِ قد وُلدا
لكنهُ سَبَقٌ؛ الدهرُ ساحتُه ... الشيخُ في أفقِه والخلدُ قدْ جمدا
أبو العلاءِ، وإن مدَّ الخلودُ يداً ... يلقاهُ غمراً، يزكّي الخلدَ ما وعدا
جاثٍ على رقعةٍ في الأرضِ باليةٍ ... بفكرِه، دكَّ النفسَ فانقصدا
جاثٍ وحولَ قناةِ الضوءِ مأدبةٌ ... لكلِّ صبٍّ إلى فردوسِه وردا
أبا العلاءِ ولا سرٌّ نبوحُ بهِ ... الفكرُ يا سيدي في لحدِه التحدا
أبا العلاءِ جمعتَ النارَ في لغتي ... ما همَّني مَن لنورِ الشمسِ قد جَحدا
هذا أبوكَ جنى، لكنْ جنايتُه ... فجرٌ مطلٌّ أنارَ القلبَ والكَبِدا
هذا أبوكَ جنى والدهرُ منتجعٌ ... هذي الجنايةُ في سلسالها ابتردا
عذراً أبا الخلدِ هذي الكأسُ مترعةٌ ... لكلِّ صادٍ إلى بحرِ الهوى قصدا
وأنتَ من كوثرِ الفردوسِ ترشفنا ... على المدى، وتعدَّى فجركَ الأمدا»[3]

لقد حاول الرحال ــ في هذه القصيدة ــ أن يشحنها ببعض الأسماء الأسطورية، في محاولة منه تكثيف دلالات القصيدة، واستنطاق الشخصيات التاريخية والأسطورية المستحضرة؛ بمعنى أدق: إن الرحال لم يوفق في استحضار شخصية المعري في جو ملحمي أسطوري فاعل على المستوى التقني الفني، وذلك لعدة أسباب نذكر منها ما يلي:

١ــ لصق الأسماء الأسطورية لصقاً دون تمثل أبعادها وأدوارها الأسطورية المسندة لها في النص.

٢ــ هشاشة شخصية المعري المستحضرة؛ إذ لم يسند إليها أي دور أو قول أو إشارة.

٣ــ استغراقه في مدح المعري بصور تقليدية مألوفة أو مكرورة في شعرنا العربي قديمه وحديثه.

(١) سافو: شاعرة إغريقية اشتهرت بشعرها وجمالها.
(٢) بنو صيدون: أبناء صيدا الفينيقيين وقد اشتهروا بصناعة الخمور
(٣) رحال، صالح، ١٩٩٤ ــ ديوان (مستقبل الربيع) مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ط١، ص ١٣٨ ــ ١٥٠.

٤ـ تعظيم المعرّي إلى درجة كبيرة، شأنه في ذلك شأن غيره من الشعراء المعاصرين هذا من جهة، وإسناد صفات خارقة لا تليق بإطار الشخصية المعرية المستحضرة من جهة ثانية.

٥ـ استحضار شخصية المعري شكلاً واسمياً فقط، من دون تمثل أو إسقاط فني مؤثر لهذه الشخصية المستحضرة، بمعنى أدق: إن هذه الشخصية لم تلعب أي دور يتعلق ببنية القصيدة الداخلية، كتوظيفها في مشهد درامي أو حواري دلالي مكثف، وهذا ينم عن عجز حقيقي وظلم واضح لشخصية المعري المستحضرة في شعرنا قديمه وحديثه باستثناء بعض المحاولات الجيدة التي تم استقراء بعض منها من سابق.

أ ـ شخصية المعري بوصفها شخصية مؤطرة أو مدبلجة درامياً:

ما من شك في أن توظيف الشخصيات التاريخية المستحضرة في النص توظيفاً درامياً يؤدي إلى تفجير دلالات جديدة لا حصر لها نتيجة التفاعل الدرامي المثير بين الشخصيات المستحضرة؛ إذ «يقوم البناء الدرامي في أبسط تعريف له على الصراع بين طرفين، وتعدد الأصوات، وتطور الحدث وتناميه ،كما تقوم النزعة الدرامية على التوتر الذي هو صفة فكرية عليا تنشأ من غوص المبدع إلى أعماق الحياة»[١].

و«انطلاقاً من تصور إليوت للشعر الدرامي بأنه نتاج تداخل الشعر الغنائي والملحمي معاً، وبأنه ـ أي الشعر ـ سيعود إلى الدراما الشعرية، لأنه النتاج الحتمي التالي لتطور الدراما في الأدب المعاصر»[٢]. فإن بعض الشعراء استحضروا شخصية المعري ببعد فني درامي مؤسس على الحوار، والقص، وتوظيف القناع من خلال التحدث على لسان الشخصية المعرية المستحضرة، وقد وجدنا قصيدة ملحمية مثيرة تكاد تكون هي الوحيدة في شعرنا العربي الحديث ألا وهي «ثورة في الجحيم» لجميل صدقي الزهاوي، التي امتدت إلى خمسة آلاف بيت، وهي أشبه بملحمة شعرية، تستمد أحداثها وشخوصها من رسالة الغفران، مثل «حوار الملائكة»، ومصارحة الميت، ووصف السراط، ثم السؤال عن الملائكة والشياطين، ثم السؤال عن السفور والحجاب، والسؤال عن الإله، ثم أخذ المحسن إلى الجنة، وأخذ المذنب إلى النار، ثم حوار الشعراء الذين هم في الجنة، والشعراء الذين هم في النار، ثم إجراء خطب طويلة على لسان الشعراء كـ«لبيد، وسقراط، والخيام... إلخ». وقد وظف الشاعر

(١) تامر، فاضل، ١٩٧٥ ـ معالم جديدة في أدبنا المعاصر، ص ٣٦٧. نقلاً من شعر سعدي يوسف دراسة تحليلية، ص ٦٧.

(٢) ف.أ. مايشن ـ إليوت الشاعر الناقد، تر: إحسان عباس، ص ١٤٧. نقلاً من شعر سعدي يوسف، دراسة تحليلية، ص ٦٧.



تقنية الحوار أو القناع على لسان الشخصية المعرية المستحضرة من خلال المشهد الدرامي الشعري التالي:

«بعد أن متّ واحتواني الحفيرُ جاءني يبلو منكرٌ ونكيرُ
كنتُ في رقدةٍ بقبري إلى أن أيقظاني منها وعادَ الشعورُ

***

قالَ من أنتَ وهو ينظرُ شزراً قلتُ شيخٌ في لحدِه مقبورُ
قالَ ماذا أتيتَ إذ كنتَ حياً قلتُ: كلّ الذي أتيتُ حقيرُ
ليسَ في أعمالي التي كنتُ آتيـ ـها على وجهِ الأرضِ أمرٌ خطيرُ
قالَ في أيٍّ من ضروبِ الصناعا ت تخصصتَ إنهنَّ كثيرُ
قال مارستُ الشعرَ أرعى به الحقّ وقدْ لا يفوتني التصويرُ
قال ما دينكَ الذي كنتَ في الدنـ ـيا عليهِ وأنتَ شيخٌ كبيرُ
قلتُ كانَ الإسلامُ دينيَ فيها وهوَ دينٌ بالاحترامِ جديرُ
قال من ذا الذي عبدتَ فقلـ ـتُ الله ربي وهو السميعُ البصيرُ
قالَ ما ذا كانتْ حياتُك قبلاً يومَ أنتَ الحرُّ الطليقُ الغريرُ
كنتُ عبداً مسيَّراً غيرَ حرٍّ لا خيارَ لهُ ولا تخييرُ
ما حبوني شيئاً من الحلولِ والقدْ رةِ حتى أديرَ ما لا يدورُ»[1]

إن ما يضعف هذا لمقطع الحواري أنه حوار مرسوم ومؤدلج سلفاً؛ إذ سار فيه الزهاوي سيراً سيمترياً مملاً للقارئ، والسبب في ذلك ــ من وجهة نظرنا ــ هو انشغال الزهاوي في رصد الأحداث وتجسيمها على حساب جمال الصورة التركيبية وإثارتها، مما أفقد المقطع مقومات الإثارة الشعرية لديه على الرغم من تفعيل شخصية المعري بالحوار والقص الشعري السردي المباشر الذي يفتقد إلى الشعرية والإيحاء.

وقد حاول الشاعر الارتقاء بلغة الحوار في بعض المشاهد الملتقطة من رسالة الغفران على لسان المعري، واصفاً الخيام في تغنيه بالخمرة بأسلوب أكثر إثارة وفنية؛ إذ يقول:

«وسمعتُ الخيَّامَ في وسط الجمـ ـعِ يغني فيطرَبُ الجمهورُ

---

(١) الزهاوي، جميل صدقي، ١٩٧٢ــ ديوان، دار العودة، بيروت، ص ٧١٦ــ ٧١٧.

منـــشداً بيـــنهمْ بـــصوتٍ شـــجيٍّ قطعـــةً مـــن شـــعرٍ غـــذاهُ الـــشعورُ
حبَّـــذا خمـــرةً تعـــينَ علـــى النيــــ ــــرانِ إذا ذكـــتْ لا تـــضيرُ
وتـــسلِّي مـــن اللهيـــبِ فـــلا يبــــ ــــقى متـــى شـــبَّ منـــهُ إلا النـــورُ
تُـــشبهُ الخنـــدريسَ ياقوتـــةٌ ذا بـــتْ ففيهـــا للنـــاظرينَ ســـرورُ
وهـــي مثـــلُ النـــارِ التـــي تتلظّـــى ولهـــا مثلمـــا لهـــذي زفيـــرُ
اســـقني خمـــرةً لعلـــي بهـــا أر جـــعُ شـــيئاً ممَّـــا ســـبتني الـــسعيرُ
واصـــليني بـــالله أيتهـــا الخمــــ ــــرةُ إنـــي امـــرؤٌ إليـــكِ فقيـــرُ
أنتِ لو كنـــتِ فـــي الجحـــيمِ بجنبـــي لـــم ترعنـــيَ نـــارٌ ولا زمهريـــرُ»[1]

هنا ترتقي اللغة الشعرية الحوارية أكثر من المقطع السابق، وتقف الشخصية المعرية المستحضرة موقف المشاهد أو المتأمل لشخصية الخيام، وهو يتغنى بالخمرة؛ ولو استطاع الزهاوي أن يفعل شخصية المعري في الحوار الشعري لكان إدخالها فنياً أو شعرياً على درجة كبيرة، وهذا ما حاول الزهاوي تفعيله في الحوار المباشر على لسان المعري والجمهور قائلاً :

المعري:

غـــصبُوا حقكـــمْ فيـــا قـــومُ ثـــوروا إنَّ غـــصبَ الحقـــوقِ ظلـــمٌ كبيـــرُ

الجمهور:

غـــصبُوا حقنـــا ولـــمْ ينـــصفونا إنمـــا نحـــنُ للحقـــوقِ نثـــورُ

المعري:

لكـــمُ الأكـــواخُ المـــشيَّدةُ بالنـــا رِ و للبلـــهِ فـــي الجنـــانِ القـــصورُ

الجمهور:

غـــصبُوا حقنـــا ولـــم ينـــصفُونا إنمـــا نحـــنُ للحقـــوقِ نثـــورُ

المعري:

إن خضعتمْ فمـــا لكـــمْ مـــن نـــصيبِ فـــي طـــوالِ الـــدهرِ إلا الـــسعيرُ

الجمهور: (يردد نفس اللازمة)

---

(١) الزهاوي، جميل صدقي، ١٩٧٢ـ ديوان، ص ٧٣٢ ـ ٧٣٣.

المعري:

مـــا حيـــاةُ الإنـــسانِ إلا جهـــادٌ إنمـــا تـــؤثِرُ الـــسكونَ القبـــورُ

الجمهور: (يردد نفس اللازمة)

المعري:

«إنمـــا النـــارُ للـــذينَ لـــديهمْ قد تساوى الإحساسُ بئس المصيرُ»(١)

إن الزهاوي ــ في المقطع ــ قد فلسف شخصية المعري، واستحضرها بمجونها وتجاوزها، وجرأتها على النواميس والأعراف الشائعة؛ محاولاً العبث بشخصية المعري والطعن بعقيدته ــ بشكل أو بآخر ــ وهذا ما لا يحمد للزهاوي في هذا النص، وكان من الأجدى فنياً لو استحضر شخصية المعري برؤيتها الفلسفية؛ وتأملها الوجودي في الحياة والكون؛ إذ إن الاستحضار العبثي الذي يقوم على العبثية والتشويه كثيراً ما يمزق الشخصية المستحضرة ويحط من شأنها، ويقلل من فاعلية استحضارها؛ ولو وظفها الزهاوي في رؤيتها الحقيقية، مع إضفاء دلالات رديفة وأدوار جديدة تتوافق مع الشخصية الحقيقية المعرية المستحضرة لكان توظيفه مثيراً للكثير من الدلالات والطاقات الإيحائية الكامنة التي تختزنها هذه الشخصية الفذة في تاريخنا العربي.

يمكن أن نصل ــ أخيراً ــ بعد هذا الاستقراء المتكامل لاستدعاء شخصية المعري في الشعر العربي الحديث والمعاصر (بين الواقع والتجريد) إلى النتائج التالية:

أولاً ــ إن أغلب شعرائنا قد أخذتهم العاطفة والبهرجة المناسباتية التي دفعتهم إلى تقديس شخصية المعري واستحضارها بأسلوب تهويمي كبير، مما أفقدها الكثير من ألقها الرؤيوي الحقيقي داخل النص؛ فكانت عبئاً على شعريته، بدلاً من أن تكون المولد الأيدلوجي والفكري الحقيقي المثير لشعرية النص على مستوييه النفسي والدلالي.

ثانياً ــ إن تألق بعض المحاولات الشعرية في استحضار شخصية المعري كان مرده إلى إحساسهم الحقيقي والفكري بهذه الشخصية، وملامستها من الداخل، لا من الخارج من خلال اللصوقات الاسمية التي لا تزيد الشخصية المعرية إلا تهويماً وجموداً يقتلها من الداخل مدحاً وتعظيماً، مما دفعهم ذلك إلى تحميلها طاقات وقدرات فوق قدرات البشر، وكأنها شخصية أسطورية إلهية مستحضرة من إحدى الأساطير الإغريقية القديمة حتى تحيي الموتى، وتطاول أعنان السماء، وتركع لها الكواكب والنجوم.

(١) الزهاوي، جميل صدقي، ١٩٧٢ــ ديوان، ص ٧٣٢ ــ ٧٣٣.



رابعاً ــ إن معظم شعرائنا المعاصرين لم ينصفوا المعري كشخصية أدبية مفكرة في تاريخنا العربي، لأنهم لم يتمثلوا رؤاه وأفكاره بمعناها الحقيقي من جهة، ولم يفعلوا تأملاته ونظراته الفلسفية في الواقع والحياة من جهة ثانية، لذلك ظلت نصوصهم تدور في فلك الفرقعة المدحية التي أماتت المعري، وأماتت نصوصهم في آن معاً.

خامساً ــ لا غرو أن نعترف ــ أخيراً ــ بأن معظم شعرائنا لم يكتبوا قصائدهم في المعري بمنأى عن المناسبة، بإحساسهم الداخلي العميق بهذه الشخصية؛ الأمر الذي دفعهم إلى تمجيده الزاعق، بفرقعات مدحية لا طائل منها؛ مما أدى إلى قتل الشخصية المعرية المستحضرة، وقتل نصوصهم بالتكلف والخطابة المدحية الزائدة، وإحياء المارد الأبله في عامة الجمهور، مصفقاً بقوة لزعقة مدحية ترفع المعري إلى مرتبة الإله، وتحمله من القدرات الخارقة ما لا يحتمل.

سادساً ــ إن شخصية المعري بالإضافة إلى شخصية المتنبي هي من أكثر الشخصيات الأدبية استحضاراً في شعرنا الحديث والمعاصر، وهي من أكثر النماذج الشعرية المستحضرة جموداً وفشلاً في الاستحضار؛ مقارنة بشخصيتي المتنبي وطرفة بن العبد الذي حلقوا في هاتين الشخصيتين المستحضرتين إلى سماء الفن والإثارة والإبداع في حين بقيت شخصية المعري المستحضرة محنطة في نصوصنا إلى الآن، تئن تحت وطأة التبجيل المصطنع والتأليه المناسباتي الطنان الفارغ؛ والأسطرة المزيفة دون إحساس فني داخلي عميق بهذه الشخصية؛ وهي ما زالت إلى الآن تستغيث جمودها الاستحضاري الذي ران زمناً طويلاً في أدبنا وشعرنا الحديث والمعاصر؛ وآن الأوان لفك هذا الجمود وتحرير المعري الذي ينتظر المنقذ على جناح السرعة.

سابعاً ــ إن من أهم أسباب جمود شخصية المعري في نصوصنا الحداثية تبدى في خوف الشعراء أنفسهم من الخوض في غمار هذه الشخصية الديالكتيكية الفلسفية الرؤيوية المثيرة واستنطاقها بآراء فلسفية متناقضة أولا تمت إلى المعري بصلة؛ الأمر الذي يوقعهم في محرقة التناقض والغربة والجهل عن تمثل هذه الشخصية، لأنهم أصلاً غرباء عن فكر المعري وفلسفته، لذلك كانوا يهربون إلى المديح وتأليه المعري وأسطرته مدحاً بألقاب طنانة [رهين المحبسين ــ شيخنا ــ أبانا ــ حكيم الدهر ــ الجاني ــ شاعر العرب ــ شاعر الإنسان ــ شيخ الشعراء... إلخ].

المصادر والمراجع والدوريات

أولاً ـ المصادر:

١ـ أدونيس، علي، أحمد سعيد، ١٩٧١ ـ الآثار الكاملة، دار العودة، بيروت، مج ٢.
٢ـ البياتي، عبد الوهاب، ١٩٧٢ ـ ديوان عبد الوهاب البياتي، دار العودة بيروت، ج٢/ ص ٢٦ـ ٢٧.
٣ـ الجبل، بدوي، ١٩٧٨ ـ الديوان، دار العودة، بيروت، ط١.
٤ـ الجواهري، محمد مهدي، ١٩٧٩ ـ الديوان، تح: د. عدنان درويش، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.
٥ـ رحال، صالح، ١٩٩٤ ـ ديوان (مستقبل الربيع) مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ط١.
٦ـ الزهاوي، جميل صدقي، ١٩٧٢ـ ديوان، دار العودة، بيروت، ط١.
٧ـ القرشي، حسن، عبد الله، ١٩٧٢ ـ الديوان، دار العودة، بيروت، ط١.
٨ـ لحود، إلياس، ٢٠٠٣ ـ سيناريو الأرجوان، دار كتابات معاصرة، ط ١، بيروت.

ثانياً ـ المراجع :

١ـ علوش، سعيد، ١٩٨٥ ـ معجم المصطلحات الأسلوبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١.
٢ـ عيد، رجاء، ١٩٨٥ ـ لغة الشعر، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر.
٣ـ فتح الباب، حسن، ١٩٩٧ ـ سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،مصر، ط١.

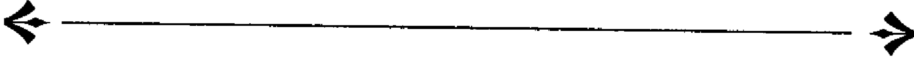
ثالثاً ـ الدوريات:

١ـ نمر، موسى، ٢٠٠٤ ـ توظيف الشخصيات التاريخية في الشعر الفلسطيني المعاصر، مجلة عالم الفكر، مج ٣٣، ع٢، أكتوبر وديسمبر، الكويت.

قراءة
في قصيدة من الشعر المغربي القديم

أ. علي بولنوار(*)



لقد تغيرت النظرة إلى النص الأدبي، ومضى الزمن الذي كان ينظر فيه إلى القراءة على أساس أنها وسيلة لاكتساب المعرفة الجاهزة، فبعدما كان النص وسيلة للراحة والمتعة، ولا يزيد دور القارئ فيه على استيعاب المقروء، غدا مصدر قلق، من حيث إنه يمثل واحة، يشارك القارئ في غرس موجوداتها، يقول روبرت هولب إنّ النص الأدبي يتشكل في هيئة أو بنية «تقوم في أجزاء منها على الإبهام الناشئ عما تشتمل عليه من فجوات أو فراغات على القارئ ملؤها، ولذلك فهو في حاجة دائما إلى القارئ المنتج الذي يكمل هذا العمل ويحققه عيانياً»(١).

أصبح مفهوم القراءة المعاصرة مفهوما ثريا يمتد من التفسير إلى التأويل، وذلك بالاكتشاف وإعادة نتاج المعرفة. وبهذا الشكل تغدو النصوص الأدبية، نصوصا مفتوحة قابلة لمستويات متعددة من القراءة تختلف باختلاف الذات القارئة.

ومما لا شك فيه أن البيئة المغربية القديمة حافلة بنصوص شعرية خصبة الدلالة غنية برموزها وإيحاءاتها. وأنها مازالت بكرا تطرح أسئلة شعريتها. وليس من الوفاء لهذا التراث

(*) جامعة محمد بوضياف المسيلة ــ الجزائر

(١) نظرية التلقي. روبرت هولب. ترجمة عز الدين إسماعيل. ص١٣



أن تظل قراءتنا لهذه النصوص قراءات استيعاب لا قراءة حوار. فحوارنا لهذا التراث بآليات القراءة الحديثة يسمح لنا بإعادة اكتشاف ونتاج معرفة جديدة.

لقد كان اختياري لنص مغربي قديم انطلاقا من قناعتي بأن النص الجيد ليس حكرا على بيئة دون غيرها. فالإبداع الشعري لا يتبع بيئة بعينها ولا يستأثر به زمن دون غيره.

لقد حاولت محاورة النص من بعض جوانب أبنيته اللغوية «الأفعال»، والصورة الشعرية وكذا الموسيقية، على أساس أن هذه الخصائص تمثل شبكة متكاملة من العلائق التي ينفتح النص من خلالها.

وأشير إلى أني لم أعمل هنا على تحميل النص مالا يحتمل من تأويل أو إنشاء قراءة تتعارض مع سياقه، إنما تعاملت معه بما تسمح به أبنيته من تأويل وانفتاح في الدلالة.

الشـاعر:

هو أبو عبد الرحمن بكر بن حماد بن سهل بن إسماعيل الزناتي التهرتي. ولد في تيهرت بالجزائر سنة ٢٠٠ هـ تلقى تعليمه الأول بمدينة تيهرت على مشاهير علمائها. ثم ارتحل إلى المشرق العربي سنة ٢١٧ هـ. حيث اتصل بالخليفة العباس المعتصم، كما اتصل بالشاعر دعبل بن علي الخزاعي، ثم عاد بعد ذلك إلى المغرب. ثم عاد برفقة ابنه عبد الرحمن وفي الطريق تعرض لهما لصوص فقتلوا الابن عبد الرحمن وجرحوا الشاعر وكانت هذه الحادثة سنة ٢٩٥هـ. فدخل الشاعر مدينة تهرت وبقي فيها إلى أن وافته المنية سنة ٢٩٦هـ.

لقد خطف الموت من الشاعر ابنه فرثاه بقصيدة يحس المرء فيها أن شعره يفيض بالوجد والشوق، نابع من قلب ممزق مملوء بالحب والأسى. لقد أثار فقد ابنه في ذاته أعمق الأسى فكانت أبياته موجعة تنبع من شعور ملتهب. خسر الشاعر ابنه في مرحلة كان في أمس الحاجة إلى مساعدته، وما يهون من خطب الشاعر المسن أنه لاحق بابنه عما قريب، فلقد توفي بعده بسنة واحدة.

يقول الشاعر:[1]

بكيت على الأحبة إذا تولوا ... ولو أني هلكت بكوا عليا

فيا نسلي بقاؤك كان ذخرا ... وفقدك قد كوى الأكباد كيا

كفى حزنا بأني منك خلو ... وأنك ميت وبقيت حيا

(١) الدر الوقاد من شعر بكر بن حماد. محمد بن رمضان شاوش، ص٨٧/٨٨



ولم أك آيسا فيئست لما رميت الترب فوقك من يديا

فليت الخلق إذا خلقوا أطاعوا وليتك لم تكن يا بكر شيا

نسر بأشهر تمضي سراعا وتطوى في لياليهن طيا

فلا تفرح بدنيا ليس تبقى ولا تأسف عليها يا بنيا

فقد قطع البقاءَ غُروبُ شمس ومطلعها علينا يا أخيا

وليس الهم يجلوه نهار تدور له الفراقد والثريا

استطاع الشاعر أن يعطي تصوراً دقيقاً لآلامه وأحزانه في هذه الأبيات فبكى صادقاً واستطاع أن يبكينا، فالمرثية تعبير حي عن عمق عاطفته وشدة ألمه المستمر وحتى يبعث فينا عمق المأساة راح يقابل بين زمنين متناقضين: الزمن الماضي الطويل الذي عاشه مع ابنه والزمن الحاضر المفعم بالمرارة والقساوة.

التركيب اللغوي:

الشعر نص لغوي، لكي يتشكل المعنى الشعري لابد من بناء لغوي. فالمشاعر والأحاسيس والأفكار والمعاني تظل عناصر غير شعرية، حتى تتشكل في أبنية لغوية خاصة. وأن هذه الأفكار والأحاسيس تمتزج بهذه الأبنية اللغوية وتتلاشى فيها.

والمتفحص لأبنية لغة نص بكر بن حماد على مستوى المفردات والتراكيب سوف ينتهي إلى معرفة خصوصية اللغة الموظفة.

ولعل أبرز خاصية لغوية تتمثل في طبيعة ألفاظه، فهي تنتمي إلى قاموس اللغة الكلاسيكية، وتتميز هذه اللغة بـ:

أولاً: السهولة

تتمثل السهولة في نطق الألفاظ بيسر على اللسان، وفي عدم تأثر حروفها، فهي من أبرز خصائص النص

الشعري، تساعد المتلقي على فهم النص ومشاركته مأساته.

ثانياً: البساطة

جاءت الألفاظ بسيطة مفهومة ولم تكن غريبة معقدة بحيث تفقد قدرتها على الإيحاء والتمدد في وجدان المتلقي فتخلو من حرارة التجربة ووهجها.



ثالثاً: الدقة

حتى لا تلغى مسافة التفاعل بين النص والواقع، بين الشاعر والمتلقي، وحتى لا ينفتح النص إلا على خواء ذهب الشاعر موظفا الألفاظ الأكثر دلالة على الانفعال. فألفاظه محكمة الدلالة على ما يعنيه، تبين الدقة في اختيارها، فلو قرأنا مثلا البيت الأول لوجدنا ألفاظه تمنح النص طاقات دلالية واسعة وتفتحه على ما يعنيه الشاعر فألفاظ مثل بكيت، تولوا، هلكت وبكوا جاءت بسبب دقتها راشحة بالحزن، منسجمة مع الموضوع، تمثل الكلمة المفردة صورة شعرية نابضة بالمواجع مثقلة بالأحزان.

رابعاً: الإيحاء

تقوى غربة المتلقي عن النص فيؤول النص إلى فقدان هويته بما هو نص أدبي جمالي إذا اختار الشاعر توظيف ألفاظ عبثية لا إيحاء فيها، وإيحاء اللفظة يعني إثارتها في ذات المتلقي وتمثلها تمثلا كاملا. فإذا تأملنا أبيات الشاعر نجد ألفاظها توحي بالإحساسات المأساوية وبالنظرة السوداوية التي خيمت على الشاعر بسبب ما أصابه.

خامساً: الشعرية

نعني بالشعرية السهولة والبساطة والدقة والإيحاء، وإجمالا فالكلمة الشعرية هي الكلمة الخاصة، فالشاعر بكر بن حماد لم تكن لغته لغة الإخبار والحقائق بحيث لا تتجاوز مفرداتها الدلالة على المعاني القريبة، ولا تتعدى تراكيبها الوقوع على المعاني العامة، ولا تعني صورها وأساليبها تفننا فيها أكثر مما عنته قوالبها الجاهزة وكأن الهدف الأساس الإخبار وليس الإيحاء.

لقد استمد الشاعر بكر بن حماد معجم لغته من معجم الحالات النفسي الذي يتغير بتغيير اللحظة مخترقا العلائق المنطقية والقوانين المقيدة للغة.

الأفعال:

المعروف أن التركيب النحوي يشمل جوانب عديدة لا يتسع المقام لذكرها لذلك سأقصر حديثي عن الأفعال.

من المعلوم أن الجملة الاسمية تفيد الثبوت والاستقرار، بينما تفيد الجملة الفعلية الحركة والتحول من حال إلى حال، وبما أن المقام هنا مقام وصف معاناة الذات، فلقد أكثر الشاعر من الجمل الفعلية التي هيمنت على الأبيات هيمنة تامة دلالة على عدم ثبوته واستقراره كاشفة عن أزمة حادة يعيشها بعد غياب ابنه عاطفيا وعيانيا.

تتحرك أبنية القصيدة في اتجاه حقيقة حتمية الموت، وإذا نظرنا إلى توزيع صيغة الأفعال، يبين الإحصاء أنها تبلغ ٢٢ فعلا وباستقراء هذه الأفعال باعتبارها حركة في الزمن نلحظ أن الغلبة للأفعال الماضوية المعادلة لزمن الماضي، فهيمنتها تؤكد خضوع الحدث والرؤية لسياقه، وعدم انفصال ذات الشعر عن الماضي يوحي بتعلقه الشديد بذلك الزمن، فالماضي يصور اللحظات السعيدة التي قضاها بصحبة ابنه لما كان على قيد الحياة.

يبدأ النص بفعل (بكيت) وهذا التصدر إفصاح جاهر بحالة الحزن التي أصيب بها الشاعر، الأمر الذي تؤكده بقية الأفعال في البيت الأول، فالفعل تولوا الذي يقفل به الشطر الأول يزيدنا إحساسا بالمأساة وهول الخطب.

وتكتمل المأساوية بالفعلين (هلكت وبكوا) الواقعين في ثنايا الشطر الثاني، وبهما تخلق أو تكمل خلق لوحة تراجيدية تسيطر على المتلقي. فتوزيع الأفعال الأربعة على هذا النحو الهندسي أضفى بفنيته المتآلفة طابع الحزن العميق على الصورة التي يحملها البيت الأول وبالتالي تدل على تشتت الشاعر وعدم استقراره، وهكذا الحال مع بقية الأبيات.

وتأتي الأفعال المضارعة لإثبات حالة الحزن ونفي كل إحساس بالرضى أو الفرح عن الذات، فهذه الأفعال تعكس واقع الشاعر المفعم بالحزن والألم.

أما الأمر فقد جاء بصيغة النهي (لا تفرح، لا تأسف) وهما فعلان يحملان دلالات الحزن بحيث جيء بهما لإظهار فناء الدنيا، وهو إحساس تولد من سوداوية الشاعر ومن إحساسه بانتهاء الحياة بعد وفاة ابنه.

التركيب الصوري:

تشكل الصورة الشعرية إحدى العناصر الفعالة في إعطاء القصيدة الحيوية والحركة وتخليصها من الرتابة والجمود، فهي أداة الشاعر المثلى التي يمتلكها لتمثيل اللحظة الانفعالية والدفقة الشعورية التي تنتابه أثناء عملية الخلق والإبداع لتكون في النهاية مرآته التي تعكس ما يختبئ في روحه من أحاسيس وانفعالات، ولأن مظاهر الصورة الشعرية كثيرة فسأقف عند البعض منها والتي تخدم قصيدة بكر بن حماد.

الصورة والأشكال البلاغية:

ينظر بعض الدارسين إلى الصورة الشعرية على أنها مرادفة لجميع الطرق المجازية وهو روح العمل الشعري، من هؤلاء الدكتور إحسان عباس الذي يقول: «الصورة هي جميع

الأشكال المجازية، فالاتجاه إلى دراستها يعني الاتجاه إلى روح الشعر»[1]. في حين يرى البعض الآخر العكس من ذلك. بحيث يوجد من الشعراء من تجاوز الصورة القائمة على الأشكال البلاغية وتعامل معها ـ أي مع الصورة ـ بشيء من الرحابة والسعة فأساس التعبير عن الأحاسيس العميقة في نفوس هؤلاء لا يستطيع التشبيه أو الاستعارة في التعبير عنها في أحايين كثيرة بل قد تكون الأشعار خالية من هذه وتتولد عنها صور في غاية الأهمية بل وفي منتهى الروعة والجمال، وأبيات الشاعر بكر بن حماد بعيدة عن التعبير البلاغي، ومع ذلك فهي تمتد لترسم مواقف نفسية ووجدانية من خلال صور تمور بالحركة الدائبة، يتواصل فيها السريان من العالم الخارجي إلى داخل النفس المخزونة وذلك بفضل وسائل مثيرة للوجدان، ففي هذه المرثية يظهر كيف أن فعالية الصورة تكمن المعنى في النفس عن طريق التأثير اللغوي بما تحمله اللفظة من شحنة انفعالية، فالأبيات كما هو ظاهر قائمة على إيقاع حزين دافئ بلحظة إنسانية، عملت الألفاظ على توليد سيل متدفق من المشاعر الإنسانية من ذلك قوله: «يا نسلي، ذخرا، فقدك، كوى، الأكباد، كيا، خلو، آيسا، يئست...» فهذه الألفاظ وغيرها، بما تحمله من شحنات عاطفية توحي بأن الشاعر يعيش صراعا مريرا، كما توحي أيضا بأنه يملك حسا قويا في اختيار المفردات التي تعبر عن المعنى المراد بدقة، وإيصاله إلى المتلقي بأمانة، فلقد جاءت هذه الألفاظ محكمة الدلالة على ما يعنيه الشاعر، فعبرت عن معاناته، فلكل كلمة وقع خاص على أذن السامع وتأثير في نفسه، ولكل منها شحنة من المعالم والانفعالات، فكلمة (كوى) دالة مباشرة ذات معنى واضح تشير إلى الحزن والألم وتكتسب شدتها وعمقها عندما يقول الشاعر بعد ذلك (الأكباد كيا) فرحيل ابنه كوى كبده وسبب انكسارا وتمزقا في نفسه.

الصورة والحياء:

كثيراً ما نقع في أشعار لا تستوحي الصورة الشعرية فيها الإحساس الباطني في تأليفها، لذلك بقيت جامدة ملتصقة بالحس الخارجي تغازله وتقيم معه حوارية دائمة، يباركها العقل الواعي في مدركاته ويزودها بما تحتاجه. من هنا فقد كانت الصورة تعمد على التقرير وتنزع إلى التفسير أكثر مما تقصده إلى الإيحاء. فليس الغرض من الشعر الفكرة الواضحة والشعور المضبوط، فمن الروعة أن يلبس الشعر ثوبا من الإيحاء، فالشعر الجيد هو الذي يترك في نفس المتلقي شعورا بعدم الاكتفاء ويدفعه إلى الغوص في أعماق القصيدة لاستنكاه

(١) فن الشعر. إحسان عباس، ص٢٣٨

المزيد من سحرها، وإذا تأملنا الأبيات (٤، ٥، ٦، ٧، ٨) نجدها توحي بالإحساسات المأساوية التي هيمنت على الشاعر، فعبر تعبير الزاهد في الحياة التي لا دوام لها، وقد حقق هذا الإيحاء ألفاظ ذات حمولة معنوية خاصة.

الصورة والعاطفة:

الصورة الشعرية كما عرفها أحد الباحثين هي: «رسم قوامة الكلمات المشحونة بالإحساس والعاطفة»[1] ويعرفها باحث آخر بقوله:

«إن العاطفة هي العنصر الثاني الذي يتوقف عليه الشعر بعد الموسيقى ولكنها لا تقل عنها أهمية لأنها بمثابة الروح من الهيكل في الشعر»[2]. وقد يبدو من الأرجح أن نقول إن العاطفة موسيقى نفسية ذات حركات وترجيعات كثيرا ما تبدو آثارها في جسم الإنسان بسطا وقبضا واضطرابا في تيارات الدم وحركات الأعضاء ودون شك أن هذه الأهمية اكتسبتها العاطفة من كونها تولد صورا خصبة، والمرثية التي بين أيدينا غنية بالوجدان الصادق والعواطف الجياشة والآلام، العميقة ممثلة بالصور القائمة الحزينة تتضح يأسا وألما، يتجرع الشاعر من خلالها مرارة الشعور بالرحيل والفناء، ولأن عاطفة الشاعر كانت قوية جاءت أبياته فلذات من الشعور الأليم والعاطفة الموجعة التي تتغلغل في نفوسنا حية مشحونة بكل ما يمكن أن يتجمع في قلب الشاعر من ألم الفراق وقد زاد من قوة هذه الأبيات إحساسنا بصدق عاطفة الشاعر التي تبعث في النفس الأسى والألم. لقد استطاع الشاعر منذ البداية حتى النهاية أن يعطي تصويرا دقيقا لآلامه لقد جعلنا نتصور موتنا عبر موت الآخرين، والفضل في ذلك يرجع إلى الصورة الشعرية التي تنبع من دفقات النفس المكلومة المعبرة عن موقف عاطفي متأزم.

الصورة والانسجام:

هل الدقة والإيحاء والعاطفة عناصر كافية لخلق قصيدة مؤثرة؟

مما لا شك فيه أن هذه العناصر لها جانبها الفعال في عملية الخلق الشعري إلا أن هذا لا يمنع من وجود عناصر أخرى كالانسجام مثلا فإذا كانت الصورة هي المرآة التي تعكس ما يختبئ في روح الشاعر من أحاسيس ومشاعر، فهي أيضا الأداة المثلى للخلق والابتكار فينبغي أن ندرك بأن هذه الفعالية تخضع لنظام معين، من ذلك أن الصور الجزئية ينبغي أن

---

(١) الصورة الشعرية. سي دي لويس، ترجمة أحمد نصيف الجنابي، مالك ميري سلمان حسن إبراهيم ص٢٣

(٢) الشعر والفنون الجميلة .إبراهيم العريض، ص٣٢

توفق في الارتباط بخط الشعور الكلي في القصيدة، وتكون معها نسيجا، فلا تكون مصدر قلق ورتابة وملل، كما يتطلب من هذه الصور عدم تنافر أجزائها واضطرابها داخل البيت الواحد، ينبغي أن يكون للصور وقع عذب على الأذن وهذا ما ميز أبيات شاعرنا بكر، فصوره جاءت متناسقة منسجمة ذات دلالات متعددة توحي للمتلقي بتجربة أليمة عانى منها الشاعر إثر فقده لابنه، وقد ساهمت عوامل عديدة على خلق هذا الانسجام بين صور القصيدة منها سهولة الألفاظ بحيث يسهل نطقها على اللسان فلا تعيق التواصل الذهني للصور، كذلك فقد جاءت الألفاظ قريبة مألوفة، فهي ليست غريبة تحتاج إلى قواميس لشرحها وإبانة مغزاها، ولا حوشية تذهب المعنى وتعمل على انغلاقه والذهاب به، وقد يقبل الترادف إذا كان مؤكدا، فمعنى اللفظة يقرره وضعها في الجملة وكذلك ترادفها لمجاورتها، فألفاظ البيت الأول: بكيت وهلكت وبكوا. أشاعت معنى الحزن، وأظهرت المعنى رغم قرب حروف بعضها ببعض.

التركيب الموسيقي:

الموسيقى عنصر أساس من عناصر العمل الشعري، فبواسطتها يكتسي الشعر طابعا جماليا يساعد على التأثير في نفسية المتلقي. إنها تنقل إليه التجربة الشعرية، لما لها من تأثير خاص في النفس البشرية، أشبه ما يكون السحر، والشعر الخالي من الموسيقى لهو أشبه ما يكون بالجسد الميت عديم الحركة أو الشجرة اليابسة الخالية من ماء الحياة، لهذا يرى البعض من النقاد الحد الفاصل بين الشعر والنثر هو الموسيقى، تقول إليزابيث دور: «إن الفارق الأساسي بين النثر والشعر هو الموسيقى وأن سبيلنا إلى التمييز بينها هو الأذن، ذلك أن الشعر يمتاز بزخرفة موسيقية»[١] ويقول، إليوت «بأنه من خصائص الشعر الجديد الاحتفاظ بالموسيقى في الشعر لأنها تساعد على تصوير خلجات النفس وقت الانفعال»[٢].

والنص الشعري الذي بين أيدينا يلفتنا بإيقاعه الخارجي والداخلي. يتمثل الإيقاع الخارجي في الوزن والقافية. لقد اختار الشاعر بكر بن حماد أن ينظم قصيدته على بحر كثير الاستعمال في الشعر العربي، وهو بحر الوافر وتفعيلاته هي: مفاعلتن مفاعلتن فعولن ومعروف أن هذا البحر يمتاز باللين، يقول سليمان البستاني «الوافر ألين البحور يشتد إذا شددته ويرق إذا رققته... وفيه تجود المراثي»[٣].

---

(١) الشعر كيف نفهمه ونتذوقه. إليزابيث د رو، ترجمة محمد إبراهيم الشوش. ص ١٢٥.

(٢) تاريخ الأدب الحديث.حفني داود، ص ١٥٠.

(٣) مقدمة إلياذة هوميروس. سليمان البستاني، ٩٢/١.

ويرى عبد الله الطيب بأن هذا البحر مستمد أساسا من بحر المتقارب إلا أن نغمه ينبتر في آخر كل شطر، وهذا الانبتار شديد المفاجأة، وله أثر عظيم في نغمة الوافر لما يكسبها من رقة قوية، تنعدم في بحر المتقارب، ولأجل هذا فهو مرشح للأداء العاطفي سواء أكان ذلك في الغضب التأثر أم في الحزن.(١)

والملاحظ أن بحر الوافر لا يرد في العادة صحيحا، إذ لابد فيه من القطف (حذف السبب الخفيف مع إسكان الخامس المتحرك) فتتحول بذلك تفعيلة مفاعلتن إلى مفاعلن، وكذلك زحاف العصب (إسكان الخامس المتحرك).

فتتحول مفاعلتن إلى مفاعلين، وأيضا زحاف العقل (حذف الخامس المتحرك) فتتحول مفاعلتن إلى مفاعتن وتقلب مفاعلن. أما تفعيلة فعولن فتبقى ثابتة لا تتغير(٢).

تنتهي قصيدة بكر بن حماد بتفعيلة فعولن في جميع أشطرها، والملاحظ أن عدد المرات التي وردت التفعيلة (مفاعلتن) يكاد يساوي عدد المرات التي وردت التفعيلة، «مفاعيلن».

ولنوضح ذلك من خلال الجدول:

رقم البيت	عدد مفاعلتن	عدد مفاعلين	عدد فاعلن
١	٣	١	٠
٢	٢	٢	٠
٣	٢	٢	٠
٤	٣	١	٠
٥	٢	٢	٠
٦	١	٢	١
٧	٠	٤	٠
٨	٣	١	٠
٩	٢	٢	٠

يبين هذا الجدول أن الأبيات المتساوية هي:

٢ ــ ٣ ــ ٥ ــ ٩

١ ــ ٤ ــ ٨

(١) أنظر: المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها. ج١ ص٢٣٢

(٢) أنظر: المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي. الأحمدي ص١١٤

وهذا التساوي في التفعيلات يعكس تشتت وقلق واضطراب الشاعر وإذا علمنا بأن التفعيلة تمثل وحدة زمنية، أدركنا إلى أي حد يتحكم الزمن في تلوين الأنغام الموسيقية داخل التفعيلة بمجرد تحررها من قيدها العروض كوحدة قياس زمنية إلى صورتها الموسيقية لتصبح نغما في السيمفونية بكاملها، هنا يزداد الفرق حتى يصبح لإيقاعات البحر الواحد مئات الأنغام.

القافية:

القافية ركن أساس من أركان القصيدة في بنائها وموسيقاها، فهي لازمة إيقاعية متمثلة في تكرار صوت معين، أو لنقل هي مجموعة أصوات تتكرر في أواخر الأبيات من القصيدة، وتكرارها ذاك يشكل جزءا من الموسيقى الشعرية، فهي عنصر تطريب توحد النغم وتزيد من سحره الأخاذ.

لقد اختار الشاعر بكر بن حماد لقصيدته قافية تلائم الدفقات العميقة التي تختزنها ذاتها، وما زاد من تأثير القافية أن اختار لها رويا مناسبا، فالياء حرف مجهور، والأصوات المجهورة أوضح في السمع من الأصوات المهموسة، كما أنها ـ الأصوات المجهورة ـ توفر موسيقى فخمة تتفق مع المعنى دائما، ولقد جاءت الياء متحركة موصولة بالحركة الطويلة ـ ألف المد ـ مخرجها من أقصى الحلق، وهذا ما جعل قافية القصيدة مطلقة تساعد الشاعر على تصوير نفسه المكلومة، فالياء تنطلق من الجوف الذي ينقطع مخرجها فيه، وتنتهي بانقطاع هواء الفم، ثم يأتي المد ليجعل الصوت (الجوفي الهوائي) يمر دون أن يعترضه عائق فزفرات الشاعر بكر كانت تنبعث بصعوبة من أعماقه، وعند وصولها إلى الفم يساعدها المد على الانطلاق، لكنه انطلاق حزين كئيب، فالمد يطيل في الصوت ويحدث ثقلا، وهذا من شأنه أن يعكس الانكسار، والانهزام الذي يعيشه الشاعر.

زيادة على ذلك فقد جاء الروي مشددا، ومن خصائص التشديد أنه يضخم حالة الحزن ويشدد على أثر الفراق، وذلك لما يتميز به الحرف المشدد مع قوة وشدة، وهكذا فلقد تضافرت هذه العناصر الثلاثة، الروي، ألف المد، والشدة، ليشيع في المرثية هذا البطء الموسيقي الدال على توتر النفس وانكسار العواطف واستسلام المشاعر لحتم الموت وهيمنة القدر على الوجود.

لقد استطاعت القافية مع الوزن أن يشكلا إيقاعا نغميا يعزف لحنا حزينا دالا على عالم الشاعر الحزين، كما هو دال على تلك الحميمية بين الشعر والموسيقى، فهذه العلاقة هي الخيط العاطفي الرفيع الذي يقودنا إلى أسرار الموسيقى الداخلية، ومن ثمة إلى تحديد الصدق الشعوري ومستويات الحرارة العاطفية، وما إلى ذلك من الأحاسيس والمشاعر التي لا تفصح

عن نفسها إلا من خلال حبس النبض العاطفي عن طريق التناغم الموسيقي المنبعث من داخل المرثية نفسها.

الموسيقى الداخلية:

لقد اتجه القراء إلى خلق حالات ومساحات واسعة من الإيحاء عن طريق موسيقى الحروف والكلمات والإلحاح عن استخدام الكلمة كدلالة وكصوت انفعالي، كما اهتموا بخلق جو من الموسيقى التصويرية المصاحبة للانفعال، وعموما فقد سعوا إلى جعل التشكيل الموسيقي يرتبط أكثر بالحالة النفسية للشاعر، من هنا برزت أهمية الموسيقى الداخلية كشكل موسيقي أقدر على الاتصال بالأحاسيس الداخلية والانفعالات النفسية.

ودون شك أن المتتبع لأبيات الشاعر بكر سوف يقف عند العديد من العناصر التي تتشكل منها الموسيقى الداخلية سأقف عند ثلاثة منها: الشدة، والمد، وتكرار الحروف.

الشـدة:

الشاعر الأصيل هو الذي يعيش التجربة وينفعل بموضوع قصيدته، وعلى قدر انفعاله تسيطر على لغته حروف دون أخرى، فالحزن مثلا يجعل الحروف الحادة المشددة أكثر سيطرة على جو القصيدة وعلى موسيقاها، وهذا ما لمسناه عند شاعرنا.

تكشف الأبيات عن مساحات حزن عميق يحتدم داخل الذات التي تعرضت إثر هذا الرحيل إلى ضرب من الانكسار النفسي ساعد على إظهاره الألفاظ المشددة مثل: الأحبة، تولوا، ميت، حيا، يديا، شيا، ليالهن، طيا، بنيا... ومعلوم أن استخدام التشديد في اللفظة يضخم حالة الحزن عند الشاعر ويشدد على أثر الفراق وتداعياته وذلك لما يتميز به الحرف المشدد من قوة وشدة. ومن السهولة إدراك القوة والشدة التي يستشعرهما المتلقي عند قراءة الأبيات، بل إن يده ستقوم بحركة لاشعورية متجمعة في شكل قبضة أو منبسطة في تصلب، مرافقة بذلك النطق بالحرف المشدد، مع ملاحظة أن هذا يضاعف عند النطق به، وعندما تتكرر العملية لعدة مرات تكتسب بتلك المشددة خصوصية موسيقية تتمثل في الإيقاع الناشئ من تكرارها ومن هذا الشكل تنشأ علاقة ذاتية بين المتلقي وبين الشدة بحيث توفر له جانبا قد لا تستطيع اللغة بكلماتها ودلالاتها بلوغه.

من هنا يمكن القول ــ وبكل اطمئنان ــ بأن الشدة تمثل ظاهرة موسيقية يمكن أن تساهم في حمل المتلقي على معايشة التجربة.

خلاصة القول فإن التشديد يتسم بأنه ذو بعدين متناميين، أولهما أنه تأكيد على واقع الحال بغرس الحقيقة القائمة في ذهن المتلقي وثانيهما، أن الشاعر يسعى إلى صب انفعالاته



ومشحوناته عبر هذا المناخ الموسيقي، فكأنما هو طفل منفعل يضرب الأرض بقدميه، وتأخذ هذه الضربات الإيقاعية الثقيلة شكل ألفاظ تكثر فيها الشداة وتقوى فيها الإيقاعات الموسيقية ودون شك فإن هذا التصور هو الذي ذهب الشاعر بكر بن حماد إلى رسمه وإثباته في ذهن قارئ القصيدة معبرا بذلك عن ذاته المنهزمة.

المد:

دون شك إنّ الإيقاع الصوتي يتحقق، بلا شك، من كثرة استخدام حروف المد التي تمثل ظاهرة صوتية بارزة، فهناك المد بالألف، والمد بالواو، والمد بالياء. وإذا تأملنا إيقاع الكلمات والحروف في أبيات القصيدة دون شك أننا سنكتشف بأن الشاعر بكر يلتمس الإيقاعات الموسيقية الطويلة ليفرغ فيها زفراته، فهو يكثر من حرف المد كثرة ملحوظة فهي تنتشر في كل بيت محدثة إيقاعا متناغما، يحس قارئ الأبيات بأن نظامها الإيقاعي يهزه ويدغدغ مساحة مشاعره ودون شعور منه يجد نفسه تحت سيطرة سحر إيقاعات الأبيات، وهذا ما يدفعنا للقول بأنه من شروط العمل الشعري الناجح أن يرتبط الإيقاع فيه بانفعال النفس ويتعامل معها وإلا تحولت الإيقاعات الداخلية إلى نوع من الزخرف الصوتي الجاف.

و ما يبين أن الشاعر بكر قد كان واعيا بقيمة حروف المد ولم يكن استخدامه لها بمحض الصدفة ذلك التوزيع الذي شمل أبيات القصيدة والذي سيظهر من خلال هذا الجدول:

البيت	عدد تكراره
١	ثلاث مرات (٣)
٢	ست مرات (٦)
٣	مرتـــان (٢)
٤	مرتـــان (٢)
٥	ثلاث مرات (٣)
٦	خمس مرات (٥)
٧	ست مرات (٦)
٨	ست مرات (٦)
٩	خمس مرات (٥)

نجد في البيت الأول ثلاث كلمات ممدودة، وهذه دلالة على بداية سريعة في النطق، وفي الثاني نجد ست كلمات ممدودة. وهنا ينقطع الصوت السريع إعلانا من الشاعر بأن المعاناة قد اشتدت، فسمة حروف المد أنها تفرض على المتلقي قراءة الأبيات ببطء وتأن ولو أراد الإسراع ما أمكنه ذلك. وفي البيتين الثالث والرابع، تهدأ نفس الشاعر فيستخدم في كل بيت كلمتين فيهما مد، وكأنه يستريح ليعود إلى المعاناة والعذاب بعد ذلك، ففي البيت الخامس يستخدم المد ثلاث مرات وفي البيت السادس خمس مرات، وفي البيت السابع ست مرات، وفي الثامن ست مرات وفي التاسع خمس مرات، وكأن بالشاعر قد أراد بهذه الهندسة الصوتية أن يشد آذاننا وذواتنا إليه، فقارئ الأبيات سوف يشعر لا محالة بتلكم الاهتزازات النغمية التي توفرها الألفاظ الممدودة، بداية سريعة ثم بطؤ ثم سرعة فبطؤ، فهذه الهندسة تبعث على التكامل البعيد لسبرا أغوار النفس، كما تبعث في الوقت ذاته على الإحساس بالتوقف بعد كل مقطع لأخذ النفس الذي يستنفذه طوال المدات، وبهذا التوزيع للمد يكون الإيقاع كالآتي، إيقاع سريع ثم ثقيل، فسريع وسريع وسريع ثم ثقيل وثقيل وثقيل وثقيل ومن هنا يظهر أن نسبة المقاطع الثقيلة مثلت النسبة الأكثر. ونظرا لأن المقاطع الثقيلة والسريعة كانت موزعة على الأبيات بتفاوت فقد أخذت تناغما إيقاعيا مؤثرا، خصوصا وأن ترتيبها كان وفق نسق معين، فالمقاطع في تواليد حاكت ناموس الحياة فالنفس البشرية لا يمكن لها أن تدوم على حال واحدة فهي لا يمكن أن تظل متوترة غاضبة دون انقطاع بحيث تحتاج إلى فترات تستريح فيها لتعاود التوتر وبين هذه وتلك يحدث تناغم يولد رنينا موسيقيا ينسجم مع انفعال الشاعر.

وما زاد من تأثير موسيقى الأبيات الإيقاع الذي وفرته القافية الموصلة بحرف مد الألف (عليا، حيا، يدا، شيا، طيا، بنيا، أخيا، الثريا). فالشاعر بكر يحاصرنا بهذا الحرف ـ الياء ـ الذي لا يصبح حرفا عاديا وإنما يتحول في لحظة من الزمن إلى مناخ موسيقي يتجاوب مع طبيعة التجربة المعبر عنها، خصوصا وأن هذا الحرف قد جاء ممدودا فلقد حقق صوت ألف المد حرص الشاعر على تأتيه هذا البطء الموسيقي وعلى هذا النحو يؤدي الإيقاع الخارجي بفضل المد دورا بارزا في تعميق الإيقاع النفسي، وفي خلق نغمات وإيقاعات أخرى تتوازى مع الإيقاع الداخلي للأبيات.

خلاصة القول: إن هذه الأبيات اشتملت على خاصية موسيقية جوهرية تمثلت في الإيقاع الناشئ عن تساوق حروف مع الحالة النفسية الشعورية لدى الشاعر، وبالتالي فإن موسيقى

الشعر لم تعد مجرد أصوات رنانة تروع الأذن ثم ينطفئ سحرها بسرعة، بل أصبحت توقيعات نفسه تنفذ إلى ذات المتلقي لتهز أعماقه في هدوء ورفق.

التكرار:

يعد التكرار من الظواهر الصوتية التي تؤدي دورها في تعميق الإيقاع بصوتي فكل «تكرار مهما يكن نوعه، تستفيد منه زيادة النغم وتقوية الجرس»(١).

و قد يكون التكرار على مستوى الحروف، فيتكرر أكثر من مرة في البيت الواحد. مكونا بذلك ما يشبه الضفيرة الصوتية. ونشير إلى أن «موسيقى الحرف» يقصد بها النغم الصوتي الذي يحدثه هذا الحرف وعلاقة هذا النغم بالتيار الشعوري والنفسي في مسار النص الشعري، ومن المعروف أن لكل حرف مخرجا صوتيا، ولكل حرف صفات، ومخارج الحروف وصفاتها بينها وبين دلالة الكلمة علاقة شعورية وفنية لا يعتمد الشاعر إظهارها، بل يتجسد التوافق النغمي والانسجام اللفظي تجسيدا فطريا لدى الشاعر الموهوب المتمكن من أدواته اللغوية والفنية(٢).

فمن مميزات لغة الشاعر تكرار الحرف، فبالإضافة إلى كونه وسيلة بلاغية، يزيد المعنى وضوحا يضفي على الشعر طابعا جماليا وموسيقيا متميزا، من ذلك ما نجده في أبيات الشاعر بكر بن حماد، فلقد تكرر حرف الياء بشكل لافت، ولا أظن أنه من باب المصادفة أن يتردد هذا الحرف ٣٤ مرة. والياء حرف مجهور يمتاز بطاقة نغمية غير محدودة إضافة إلى ذلك فهو يمتاز بخفة وقلة في الجهد العضلي، فيه سهولة في النطق ولطف في الموقع، لذلك نجد إلحاح الشاعر عليه إلحاح غير عادي فلقد كانت نسبة تردده تفوق نسبة تردد أي صوت آخر.

ودون شك فإن صوتا كهذا يحظى بهذه القيمة الموسيقية لا بد أن يستهوي الشعراء ويفرغون فيه مشاعرهم، فشاعرنا هنا مهزوم لذلك راح يحاور الحرف عله يجد فيه ما لم تمنحه الحياة.

الحرف الآخر الذي كان تكراره لافتا، اللام، بحيث تكرر ٢٥ مرة، وهو حرف مجهور يثير جوا من التوتر، ويوحي بارتفاع الصوت وحدته، فهو مرتبط ارتباطا شديدا بالعاطفة العنيفة التي تجتاح الشاعر.

---

(١) المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها عبد الله الطيب المجذوب، ج ٢ص١٢٦

(٢) موسيقى الشعر العربي بين والثبات والتطور. صابر عبد الدايم، ص٢٨

ومن الحروف أيضا نذكر حرف التاء الذي تكرر ١٩ مرة، وهو حرف أكسب تردده لونا من الموسيقى المهموسة الشديدة، فالتاء صوت مهموس شديد ونظرا لهذه القيمة اختاره الشاعر للدلالة على العذاب والألم الذي يعاني من مرارتهما، وبالتالي فإن هذا الحرف أدل بجرسه الصوتي على حالة العذاب التي يعيشها الشاعر.

ومن بقية الحروف التي تكررت بكثرة الياء، وهو حرف له قيمة صوتية موسيقية تناسب جو القصيدة وإيقاعها

الشديد، فهو صوت شديد مجهور، يتضمن التفجر والانحباس، وهذا المعنى هو الذي أحسه الشاعر الجريح الذي يصور حياته المنتهية بعدما ودع ابنه وداعا أبديا.

فهذا الحرف يتفق مع طبيعة التجربة الشعرية التي يمكن القول عنها بأنها كانت شديدة ومجهورة، ومن ثمة فإنها تعطي موسيقى فخمة تتفق مع المعنى.

ومن الحروف الأخرى التي ترددت في أبيات الشاعر بكر، الراء، فنظرا لما يمتاز به من حدة مكبوحة تمثلها حركة التصاق اللسان بأعلى سقف الحلق عند النطق كرره الشاعر، فهو صوت صامت مجهور لثوي احتكاكي شديد، من صفاته أنه شديد الارتباط بالعاطفة العنيفة، لذلك فهو يصور هول الموقف وشدته ويناسب ما في صدر الشاعر من انفجار وألم، فتكرارة يزيد في السنوات أو الجرس، وهذا من شأنه أن يخلق إيقاعا موسيقيا يهيئ المتلقي لاستقبال الفكرة وتقبلها.

الواقع أن الحروف التي تكررت كثيرا لا داعي لذكرها كلها، ونشير إلى أنه ليس في استطاعة أي إنسان أن يدرك ما يحمله تكرار بعض الأصوات من شحنات عاطفية وإيحاءات لغوية، بل إن الشاعر نفسه قد لا ينتبه في بعض الأحيان لما تحمله تلك الأصوات من شحنات عاطفية ومعنوية، وإنما تصدر عنه دون إدراك وقصد منه مما يدل على صدقه الفني والعاطفي، وإذا فالعملية ليست مقصودة بل مستلهمة بعفوية.

وفي الأخير نقول إنه رغم قصر نفس المرثية إلا أن الشاعر استطاع أن يوفر لها جوا موسيقيا عبر عن حالة صاحبها النفسية والعاطفية ربما بأبلغ ما عبرت عنه الصور الشعرية والأفكار ورسمت له منظرا حيا وهو يعايش التجربة الأليمة ويعبر عنها.

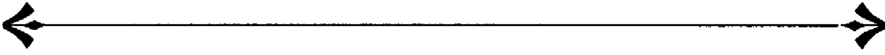
المصادر والمراجع:

١ـ تاريخ الأدب الحديث. حفني داود، دار الطباعة المحمدية، ١٩٦٩.
٢ـ الدر الوقاد من شعر بكر بن حماد. محمد بن رمضان شاوش. المطبعة العلوية مستغانم الجزائر، ط ١ ١٩٦٦.
٣ـ المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي. الأحمدي، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،ط٣، ١٩٨٣.
٤ـ المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها. عبد الله الطيب. دار الفكر بيروت لبنان ط٢، ١٩٧٠.
٥ـ مقدمة إلياذة هوميروس. سليمان البستاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت.
٦ـ موسيقى الشعر العربي بين والثبات والتطور. صابر عبد الدايم. مكتبة الخانجي، القاهرة،١٩٩٣.
٧ـ نظرية التلقي. روبرت هولب، ترجمة عز الدين إسماعيل. النادي الأدبي جدة
٨ـ الصورة الشعرية. سي دي لويس، ترجمة أحمد نصيف الجنابي، مالك مبري سلمان حسن إبراهيم، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية.١٩٨٢.
٩ـ فن الشعر. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت ١٩٥٥.
١٠ـ الشعر كيف نفهمه ونتذوقه. إليزابيت درو. ترجمة محمد إبراهيم الشوش. نشر مكتبة ميمنة بيروت، ١٩٧١.
١١ ـ الشعر والفنون الجميلة. إبراهيم العريض، دار المعارف القاهرة، دت.

أخبار التراث

التحرير



كتاب الفسر الصغير:

تفسير أبيات المعاني في شعر المتنبي، تأليف أبي الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢)، تحقيق: الدكتور عبد العزيز بن ناصر المانع، الأستاذ في كلية الآداب في جامعة الملك سعود بالرياض، صدرت طبعته الأولى سنة ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ـ تحقيق التراث رقم ١١.

والمحقق الدكتور المانع طويل الباع في علم التحقيق، لممارسته الطويلة في تحقيق الكتب الأدبية والشعرية والنقدية، وخاصة لكبار الشعراء كالمتنبي وكبار اللغويين والشراح كابن جني، وكبار النقاد والبلاغيين كابن طباطبا وطول هذه الممارسة في التحقيق تجعلنا نطمئن إلى مقدمته نقتطف منها تعريفه بهذا الكتاب الذي حققهَ أخيراً فقال: «يُعدّ هذا الكتاب النفيس أحد كتابين ألفهما العالِم الجليل أبو الفتح عثمان بن جنّي حول شعر المتنبي وشرحه: أحدهما كبير منشور وهو الفَسْر» والآخر صغير منشور أيضاً يتناول فيه ـ كما يقول في مقدمته ـ أبيات المعاني في ديوان أبي الطيب وإيضاحها وتفسيرها، وهو هذا الكتاب، وقد قام الأستاذ الفاضل المرحوم محسن غيّاض بنشر هذا الكتاب في بغداد عام ١٩٧٣ تحت عنوان «الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي» ولا شك أنه بعمله هذا يسبقنا ويفضلنا.

غير أن رجوعي ــ والكلام للدكتور المانع ــ إلى هذا الكتاب في أثناء تحقيقي لعملين مهمين، حول شراح ديوان المتنبي هما:

كتاب المآخذ على شراح ديوان أبي الطيب المتنبي لابن معقل الأزدي (ت ٦٤٤هـ) وكتاب قشر الفسر، لأبي سهل الزوزني (ت ٤٤٥ تقريباً) جعلني أراجع نفسي كثيراً، وأحاورها في الإقدام على إعادة تحقيق هذا الكتاب أو الإحجام عنه، بسبب شكوكٍ كانت تراودني في أمره، وفي أمر عنوانه، وفي جهد محققه، وفي تحقيقه، ولكني بعد تأنٍ وتفكير، ومراجعة ومتابعة لعمل أستاذنا غيّاض قررتُ الإقدام على إعادة تحقيقه، بعد أن تأكد لي ــ فيما أعتقد ــ أن فيه كثيراً من النقص. وعليه الوافر من المآخذ، تجعل ما قررتُ أمراً ضرورياً حتى ينال هذا الكتاب ما يستحقه، بما يتناسب مع مكانة مؤلفه، ومَن أُلِّف عنه؛ ابن جنّي والمتنبي، أملاً أن يكون ما سأقوم به إضافة إلى الكتاب تقربه من التحقيق العلمي، وتضيف إضافاتٍ جديدةً تلحق تعليقات أستاذنا الدكتور غياض رحمه الله». وعدَّد خمسة عشر سبباً لتلافي النقص في التحقيق السابق، وقال: «لأجل ذلك كله، فقد رأيت أن أعيد نشر هذا الكتاب القيم، وأحققه تحقيقاً علمياً قدر الطاقة، أحيل فيه (أبيات المعاني) إلى كل الكتب المطبوعة والمخطوطة التي استطعت الوقوف عليها، والتي تدور حول شعر أبي الطيب المتنبي، تماماً، كما فعلت عند تحقيقي كتابَيْ: المآخذ لابن معقل، وقشر الفسر للزوزني، مستعيناً بمصادر التخريج التي أحلتُ إليها فيهما..

إن الدافع الذي دفعني لإعادة نشر هذا الكتاب، هو دافعٌ علميٌ بَحْت، وإن اختلفت مع أستاذنا فيما سيجيء لاحقاً، فهو اختلاف علمي، وأنا أجزم أنه سيشدّ على يدي ــ لو كان حيّاً ــ سواء أكان موافقاً لي أو معارضاً؛ لأكاديميته المعروفة عنه، رحمه الله، وأجزل له الثواب».

وجاء تحقيق الدكتور المانع في ٢٢٩ صفحة من القطع الكبير على الورق الفاخر، وألحق بها سبعة أثبات: ثبت الآيات القرآنية والقراءات، وثبت الأمثال، وثبت الأعلام والأماكن، وثبت قوافي مطالع القصائد، وثبت قوافي أبيات المعاني المفسرة. وثبت الشواهد، وثبت المصادر والمراجع، فغدت صفحات الكتاب كافة ٢٩١ صفحة.

نظرات وآراء في العربية وعلومها، تأليف الأستاذ الدكتور مازن المبارك. صدر عن دار البشائر في دمشق في أخريات عام ٢٠٠٧م، وهو مجموعة بحوث أكاديمية دقيقة في اللغة العربية وعلومها من نحوٍ وبلاغة وعروض، هي بحوث موجزة مركّزة، تعالج قضايا مثارة في هذا العصر، وكنّا بصدد إطلاع قارئ مجلة (التراث العربي) على مضمون ذلك الكتاب لولا أن المؤلف أعفانا من ذلك إذ قال في مقدمته: «فهذا الكتاب مجموعة مقالات ليست بنات زمانٍ واحد، ولم تُنشر في مكان واحدة، بل وُلدت في أزمنة متباعدة، ونشرت في أمكنة مختلفة، وقد خفتُ عليها من الضياع، فإن الانفراد والتفرق يقودان إليه، ورأيت ما لقيه اجتماع (مقالات في العربية) من استحسان، ورأيت أن



مقالات اليوم ــ وإن كانت بنات أزمنةٍ مختلفةٍ ــ يجمع بينها النسب إلى أم واحدة هي لغتي الأم، فآثرت أن أجمعها في كتاب».

«لقد كانت المقالة الأولى (أنا واللغة) من حديث النفس، وهو من أحاديثها القديمة، ولكني لم أكن أبوح به، وكأنه حديث حب خاص، أو سرٌ من أسرار النفس تضن بإذاعته، إذ لست أدري أأحب أحدٌ حبي أم أدرك أحدٌ شعوراً مثل شعوري؟! لقد سيطر عليّ حب اللغة حتى تملكني، لقد كنتُ كثيراً ما أجلس إليها فأذهل عن كل ما سواها، لقد كنت كثيراً ما أنسى الطعام والشراب، وكانت كثيراً ما تمنعني المنام، أتذكر شيئاً منها في الليل، فأنهض للبحث عنه والتثبت منه، وتخطر منها الفكرة على بالي فأنهض مسرعاً إلى تسجيلها خوف أن تنسل في الليل قبل أن يدركها نور الصباح.

أنا معها محب تمكّن منه الحب، واستولى عليه الوجد، أنا معها كصوفي في محرابه يزداد جوى وحباً كلما ازداد قرباً، وهي معي تصل وتقطع، وتعطي وتمنع، أمنحها من عمري الأيام، وأتصفح وجهها في كل يوم ساعات فتمنحني كلمات، أعطيها كلي فتعطيني بعضها، إن صلتي بالعربية سرٌ باحتْ به النفس يوماً ببعضه فبادرتُ إلى القلم، وجعلته قيداً له خوفاً عليه من الضياع، فكانت المقالة الأولى من هذا الكتاب".

وكتب المؤلف كلاماً جميلاً في ثلاثة موضوعات مهمة في اللغة العربية **الأول** بعنوان: «آفاق لغوية» قال: «وكون اللغة ذاكرة الأمة هو ما يفسر لنا اليوم شراسة الهجمة» على العربية المشتركة ــ **أعني الفصحى** ــ إنها هجمة يريد أصحابها أن يبقى العرب بلا ذاكرة! لتضيع مع ذاكرتهم قيمهم وأفكارهم ورابطتهم بأصلهم وبتاريخهم، وتضيع ــ في جملة ما يضيع ــ رابطة انتمائهم ووحدتهم.

والثاني بعنوان: نكبة (اللغة بين مكر الأعداء وعقوق الأبناء) شرح فيه الأسباب التي جعلت العربية هدفاً يُرمى من أعداء الأمة في الخارج والداخل فهي درع العرب ولسان الوحي القرآني... ورسم صورة لما يحدث في هذا العصر من اجتماعات وندوات ومؤتمرات، ولما تنتهي إليه كلها من قرارات وتوصيات، ثم لا يكون للغة وللأمة من ورائها إلا تسويد الصفحات وبح الأصوات، والإيهام بأننا نسير ونتقدّم، وليس الأمر كله في حقيقته إلا مكاءً وتصدْية، وليس السير في حقيقته إلا مراوحة في المكان!! وفرقت في المقالة **الخامسة** بين التطور اللغوي والخطأ اللغوي وبيّنتُ أن الأول مفروض والثاني مرفوض، حتى لا يدخل أحد من باب الخطأ مدّعياً أنه تطور.

والثالث بعنوان: (مع علوم البلاغة، وما تعانيه اليوم من إهمال، ورأيت ما يتلقاه المتعلمون منها لا يسمن ولا يفيد. وأنه لا يعينهم على إدراك الجمال، ولا يربي عندهم ذوقاً... ورأيت كيف طمستْ البلاغة في كثير من الجامعات، ومن الدراسات النقدية أو ألحقت بغيرها. ثم ضاعت في زحمة النقد الحديث، وهي التي عاشت قديماً حية فاعلة في نصوص الأدب شعره ونثره، وعاشت معياراً من معايير الأدب والنقد، وامتزجت بهما وأثّرت في أحكامهما، وأياً كان الحال فمن الخطأ أن نظن

البلاغة قوالب أو أحكاماً نضعها ثم نطلب إلى الكتاب الصياغة على منوالها وبحسبها، إن البلاغة هي التعبير الجميل الذي يبدعه الأديب ذو الذوق الرفيع بكلماته وصوره، إنها واقع حي في نصوص الأدب قبل أن تكون أحكاماً وقواعد في كتب البلاغة النظرية».

مجلة الخطاب الصوفي، مجلة محكمة نصف سنوية تعنى بالدراسات الصوفية العدد الأول لسنة ٢٠٠٧م. تصدر عن مخبر الخطاب الصوفي في اللغة والأدب في جامعة الجزائر الذي يديره الأستاذ الدكتور حميدي خميسي، نائب مدير الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي، وللمجلة هيئتان. **الأول** للتحرير والتحكيم، والثانية هي الهيئة العلمية الاستشارية، وهي مؤلفة من كبار أساتذة الجامعات الجزائرية والسورية والفرنسية والكندية، إذ جاء العدد الأول غنياً بالأبحاث المكتوبة بالعربية امتدت حتى ٤٣٧ صفحة تليها أبحاث قليلة بالفرنسية. وقد خصصت هيئة التحرير هذا العدد للملتقى الأول حول الخطاب الصوفي: بين الرؤية الجمالية والبُعد الصوفي. وللجزائريين اهتمام خاص بالصوفية والشعر الصوفي، ولذلك كتبوا ما يقرب من عشرين بحثاً محكماً، منها: الخطاب الصوفي من وحدة الحياة إلى الثقافة التالية، ولغة الحب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر، والتصوف عند ابن خلدون من خلال كتاب: «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، (كتبه الدكتور عمار طالبي) ومنزلة اللغة والحروف في فلسفة ابن عربي الصوفية، وتجربة المعاناة بين الحلاج وكيركيجوارد، والرؤية بين الصوفي والشاعر في التجربة الشعرية المعاصرة، وصورة الصوفي في شعر أبي الحسن الششتري، وشعرية الرمز الخمري عند الشاب الظريف، مقاربة نصية، والعدول في لغة الكتابة الشعرية عند ابن عربي من خلال الفتوحات المكية، ودرجات المتخيل الصوفي في الصورة الشعرية عند العفيف التلمساني وانسجام النص وتركيب الصورة في هانية النص للغزالي. واللغة والتأويل، وخُتمت الأبحاث بموضوع عنوانه: الحجاج في سورة الإخلاص، مقاربة تداولية لسانية.

وإذا توخّينا الواقع والحق نستطيع أن نقول إن هذا العدد غني بالأبحاث التي ترقى فيها المجلة إلى مصاف المجلات المحكمة، والتي كُتبت بأقلام جزائرية، كان هدفها الأول والأخير تعميق ظاهرة التصوف وتقريبها للمتلقي. تسيطر على أبحاثها لغة عربية مرنة بأسلوب جليٍّ واضح، لم تحل هناك حوائل بين القارئ وفهم الأفكار المطروحة على الرغم من عمق المحاور المتناولة من قبل الباحثين إلا أن الوضوح والشفافية هما اللذان قرّبا الأفكار الصوفية الغامضة من أذهان القرّاء والمتابعين للفكر الصوفي.

رحيل كوكبة من العلماء

رحل عام ٢٠٠٧ ورحل معه إلى العالم الآخر مجموعة من العلماء والأدباء والباحثين، من أبرزهم أربعة: الأمير الشاعر عبد الله الفيصل صاحب دواوين (وحي الحرمان، وحديث قلب، ومشاعري) وصاحب

المعالي الأديب الكاتب الشيخ عبد العزيز التويجري صاحب (في أثر المتنبي بين اليمامة والدهناء، وحاطب ليل ضجر، ومؤلفات أخرى) ولنا مع تراثه الفكري وقفة أخرى، ونازك الملائكة الأديبة العراقية المشهورة صاحبة (قضايا الشعر المعاصر، وغيرها) والعالم الأديب المجمعي الدكتور عبد الرزاق قدورة رئيس جامعة دمشق ورئيس منظمة اليونسكو السابق، وأستاذ الفيزياء النووية في جامعة دمشق. فرحم الله الجميع، وجزاهم ما يستحقون من الجزاء الحسن، وتغمدهم برضوانه.

صدر عن دار البعث والهيئة العامة السورية للكتاب في وزارة الثقافة السورية الكتاب الشهري الثالث عام ٢٠٠٨ كتاب بعنوان **(من الأندلس إلى أمريكا)** الموشحات الأندلسية وأثرها في الشعر الغنائي الغربي، لمؤلفه الدكتور عبد النبي اصطيف، والكتاب ترتيبه الثالث في سلسلة جديدة تسعى من خلالها الهيئة العامة السورية للكتاب ودار البعث إلى تقديم باقة من الكتب التي تتناول التراث العربي الإنساني، والتراث العالمي، والواقع العربي الراهن وما يطرح من قضايا ومسائل، ومشكلات ومشاغل تؤرق القارئ العربي وتثير فضوله.

وستضم السلسلة كتباً حديثة التأليف جديدة تُنشر للمرة الأولى لكُتّابٍ من القطر العربي السوري والوطن العربي، وكتباً مترجمة للمرة الأولى، أو كتباً تُرجمت قبل عقودٍ ونفدت، وأصبحت من النوادر التي لا يجدها القارئ إلا في المكتبات العامة الكبرى التي يتعذر الوصول إليها، وكتباً من التراث القديم الحي المتصل بالهوية العربية التي باتت اليوم موضع مساءلة في عصر العولمة التي تعصف بالأقطار العربية من كل جانب، وكتباً نشرت في القرنين الماضيين وغدت بعيدة المنال عن القارئ العربي، على أهميتها وصلتها الوثيقة بحياتنا المعاصرة.

التراث العربي الإسلامي في مجال الفكر التربوي، تأليف الدكتور محمود عبد اللطيف صدر عن الهيئة العامة السورية للكتاب (وزارة الثقافة السورية) في جزأين الأول بعنوان: الفكر التربوي عند الجاحظ، والثاني: الفكر التربوي عند الفارابي.

والفارابي قدّم ــ في جملة ما قدم من مؤلفاتٍ تراثية ــ للتربية العربية الإسلامية آراء جديدة، تمثّلت في الكشف عن الجوانب التربوية في مجال التربية (الدينية، واللغوية، والأخلاقية، والاجتماعية، والعلمية، والعقلية، والجمالية).

وقد أجمع المؤرخون أن الفارابي يُعدّ أول الفلاسفة العظام الذين فلسفوا الدين الإسلامي، وأول من حمل المنطق اليوناني تامّاً منظماً إلى العرب، فقد كان حاذقاً في جميع العلوم التي كانت معروفة في عصره، من الطبيعيات إلى الرياضيات ومشتقاتها إلى الفلك والمنطق والاجتماع والموسيقى، وجميعها تؤلف الاتجاهات التربوية عند الفارابي، والعلائق بينها، وتحديد غاياتها، ومعايير نجاحها للوصول إلى عرضٍ كامل للنظرية التربوية لديه، من الوجهة النفسية التربوية، وهذا ما عمل المؤلف على تحقيقه بكل صدقٍ وشفافية عند هذا العبقري الفذ، والدكتور محمود عبد اللطيف باحث تربوي، أستاذ في الجامعات السورية عمل في أثناء

تدريسه في الجامعات في التأليف التربوي، وكَتب في المجلات الثقافية، ومحو الأمية وتعليم الكبار. صدر كتابه عن الفارابي ٢٠٠٧.

حوليات التراث ــ مجلة علمية محكمة، تصدر عن كلية الآداب والفنون في جامعة مستغانم، وقد خصصت المجلة العددين الخامس والسادس الصادرين في عام ٢٠٠٦ لأعمال الملتقى حول اللغة والغيرية، هذا الملتقى الذي عقد في ٣ و ٤ مايو ٢٠٠٥ وقد تضمن الجزء الأول مجموعة من الأبحاث التي كُتبت باللغة العربية وباللغة الفرنسية لمجموعة من الباحثين، فمما جاء باللغة العربية أبحاث: اللغة العربية الواقع والتحديات، والترجمة في العصور الوسطى. وتعايش العربية والتارقية (لغة قبائل الطوارق) في الهقار. واللغة العربية وإثبات الذات في عصر العولمة اللغوية. والمستوى اللغوي في لهجة الغرب الجزائري، واللهجة التوّاتيّة وعلاقتها باللغة العربية الفصحى، والترجمة والمثاقفة، واستراتيجية الترجمة عند أبي العيد دودو. وأثر الفقه وأصوله في الدرس النحوي العربي، وتأثير اللغة العربيسة في غيرها من اللغات، والمصطلح القرآني والثقافة الوافدة، وبين الفصحى والعاميّة، ومشروع التيسير في النحو العربي، وتأثيرات اللغة الأم والمجتمع، واللغة واللهجة بين الثبات والتحول. يلي هذه البحوث سبعة أخرى كُتبت باللغة الفرنسية.

أما الجزء الثاني فقد ركّز الباحثون فيه على اللغة العربية على اعتبارها المحور الأساس للملتقى، فكانت عنواناتها على النحو التالي:

المعنى ودلالته في خطاب هوسرل، واللغة العربية وعلاقتها بالهوية، والخطاب الغرائبي عند ألبيركامو، وعلاقة اللغة بالأدب، وكيف تصير اللغة علماً، واللغة في العرفان الصوفي، والنص القرآني بين شرعية المعنى وغيرية المتلقّي، واللغة الرسمية والهوية الوطنية، ولغة المسرح الجزائري بين الهوية والغيرية، واللغة الصوفية عند جمال الغيطاني، ولغة الطفل والهوية الوطنية، واللغة العربية وتحديات العولمة الثقافية واللغة العربية بين النص التراثي والنص الحداثي، والعولمة واللغة العربية، وخُتمت الأبحاث العربية بموضوع في هوية الشعر العباسي وتلتها سبعة أبحاث كتبت باللغة الفرنسية.

والحقيقة أن عددي المجلة جاءا وافيين بأبحاث الملتقى الذي يتمحور حول اللغة العربية والأبعاد الثقافية المتصلة بها. هذا فضلاً عن الأبحاث التي كُتبت أكثرها باللغة الفرنسية، وأقلها باللغة الإنكليزية، ولكنها أيضاً تتمحور حول اللغة العربية خاصة واللغة عامة. فالعددان جديران بالقراءة والاهتمام عند الباحثين عن فلسفة اللغة العربية وأبعادها الثقافية.